

Л.А.Мясникова

***ТАЙНА И СМЫСЛ  
ИНДИВИДУАЛЬНОГО  
БЫТИЯ***

**Л. А. Масникова**

**ТАЙНА И СМЫСЛ ИНДИВИДУАЛЬНОГО БЫТИЯ**

**Екатеринбург**  
**Издательство Уральского университета**  
**1993**

**Рецензенты:**

**доктор философских наук А. В. Неруша,**

**доктор философских наук М. Г. Ершов**

**Научный редактор**

**доктор философских наук В. И. Плотицкий**

**Редактор Е. И. Маркова**

**Мясникова Л. А.**

**М 994 Тайна и смысл индивидуального бытия. - Екатеринбург:**

**Изд-во Урал. ун-та, 1993. - 218 с.**

**ISBN 5-7525-0352-3**

Цель и пафос работы - в попытке отойти от узкосущностного анализа человека, найти основания его многомерного бытия. Такими основаниями автор считает отношения "человек - мир", "индивид - род", "Я - Ты".

Для специалистов в области философии, студентов, аспирантов, преподавателей гуманитарных вузов.

0301040100 - 00

М

182(02) - 93

ББК 051

**ISBN 5-7525-0352-3**



**Л. А. Мясникова, 1993**

Проблема человека - одна из вечных философских тем.

Каждое новое поколение пытается найти ответы на вопросы: что есть человек, для чего он живет, на что он может опираться и надеяться в своей жизни, каково его место в мире, зачем ему жить?..

Для одних человек - центр, исток и смысл мира, сам - вселенная, для других - жалкая пылинка в мироздании; для одних - Бог, для других - жалкий червь. Но "Бог - слишком Бог, червь - слишком червь", - говорила М. Цветаева. Человек же есть человек, Бог и червь - те пределы, к которым человек может приодизиться и от которых он отталкивается, находясь в своей сфере, воплощая и выражая собой одну из форм жизни и бытия. Что такое человек в его бытии? Каждый отвечает на эти вопросы сам и через себя, и ни один из ответов не является полным и окончательным, не может до конца проникнуть в тайну бытия человека. И мы обречены на поиск раскрытия или хотя бы приоткрытия этой великой тайны.

Думается, что уже сам по себе вечный статус проблем человеческого существования является гарантией оправдания обращения философов к данной теме. Но, кроме того, мы переживаем время, когда обращение к проблеме человека и, в частности, к основаниям индивидуального бытия, стало чрезвычайно актуальной задачей.

Крушение прежней социальной системы в нашем обществе, перепутье времен, изменение пространственных и смысложизненных определенностей привело к крушению идеалов, ценностей, норм, установок огромного числа людей. Новые же ценности, еще только рождаются, они шатки, непрочны. Более того, мы наблюдаем целый спектр весьма разнообразных и разноречивых установок, претендующих на статус ценностей.

Растерянность одной части людей, хищная агрессия другой, поиски третьих - все требует какой-то опоры для формулировки и приятия смысложизненных ориентиров. Появляется острейшая необходимость выявить основания, на которых можно строить "дом" своего бытия.

Перенять систему жизнеутверждающих ценностей из прошлых парадигмальных установок нельзя в силу того, что в прежней общественной системе в "развитом", или в "реальном, социализме, -



главными и определяющими были "общество", "коллектив", "общественные отношения", "общественные потребности", "общественная деятельность". Вопрос о соотношении общественного и индивидуального решался в пользу общества за счет индивида. Человек и его существование измерялись общим, общественным способом. Конкретный индивид в его индивидуальной ипостаси игнорировался. Он был "ансамблем общественных отношений", его "яйность" и "самость" исчезали. Индивидуализм всячески порицался, а вместе с ним порицалась и индивидуальность. "Миллионы исчезнувших Я" - та реальная почва, на которой только и возможно существование тоталитарного общества. Такое общество могло жить за счет того, что "росток душ", "росток Я" в каждом из индивидов стремились смять, уничтожить, подменить "общественной сущностью". Индивидуально-личностное начало оказывалось вредным сорняком на поле тоталитаризма. Но так или иначе этот "сорнячок" прорастал в людях, до конца его изжить никогда не удавалось, так как люди - извечно люди и внутри себя каждый содержит неповторимую уникальность, "Я".

"Самость" признавалась общественной системой до тех пор, пока не шла в разрез с установками государства. Личность понималась в качестве носителя социальных качеств и социальных ролей. Если же появлялся "зазор" между общественным запросом и совестью индивида, то самость становилась болью, трагедией явного или неявного диссидентства. Начинались преследования инакомыслящих, инакочувствующих, инакодействующих: физическое уничтожение, духовная и психическая изоляция, клевета, изгнание - арсенал средств был обширен.

За счет постоянного контроля за чистотой тоталитарного общества удавалось довольно долгое время поддерживать его и людей в нем на однобоких, непрочных основаниях. В конце концов такое общество должно было рухнуть, и оно рухнуло. Падение старой общественной системы произошло, хотя она все еще дает о себе знать в той или иной форме. Люди же, во многом изуродованные прежней системой, остались. Понимая или не понимая исковерканность своих судеб и себя самих, они должны жить дальше. На арену "послетоталитарного" бытия вышел растерявшийся, часто расхристанный человек, не имеющий идеалов.

Необходимость позитивных, глубоких и прочных поллиных цен-

ностей стала потребностью нашего времени, потребностью выживания и жизни.

Чтобы выявить такие ценности, нужно понять себя, понять свои глубинные основания, тот фундамент, на котором извечно строится жизнь человека. Человеку нужно вновь обрести доверие к жизни, к бытию, к самому себе. Он должен найти и понять себя в бытии, не потерять себя в окружении, должен научиться относиться и к себе, и к другому как к величайшей ценности. Только обрета достоинство, собственную значимость, можно жить дальше и возродить общественную жизнь на новых основаниях. Причем основания для своего бытия индивид должен найти не в некоем мире очищенных "сущностей" (это царство утопии), а в самом сущем, в себе и в своем повседневном существовании.

На первый взгляд индивидуальное существование - самый тривиальный предмет. Каждый может постичь его, исходя из собственного повседневного опыта. Ведь каждый из нас - индивид и живет в окружении других индивидов. Через свою повседневную жизнь и опыт мы за внешней суетой и многообразием ситуаций обнаруживаем нечто присущее всем людям, позволяющее им быть не общественными типами, а самими собой.

Если удастся сквозь онтическое измерение проникнуть к онтологическому, то опыт наблюдений за повседневностью, как и своя жизнь в повседневности, становятся важнейшими источниками философии индивида, мудрости об индивиде.

Но в этом случае мы постигаем наличное, современное, повседневное. Даже если сквозь него проглядывает вечное, абсолютное, общечеловеческое, мы не можем ограничиваться этим источником. Чтобы в сегодняшнем увидеть вечное, всеобщее, надо с чем-то сравнивать, сопоставлять. Поэтому приходится обращаться к истории, к культуре, к памяти человечества, то есть к мудрости, запечатленной в культурно-исторических хрониках, описаниях, предметах. Бережное отношение к предрассудкам прошлых эпох, к прежним культурным формам вскрывает трансформации человека и инварианты индивида в сообществе. И здесь богатейший материал, удерживающий нас от своеволия, от навязывания своих схем всему человечеству, позволяющий производить сопоставления.

Философия, религия, наука входят в этот культурно-историчес-

кий контекст в той мере, в какой историческое измерение присутствует в них. Вместе с тем эти типы постижения человека (в особенности философия и религия) сами образуют внутри себя сферу "копилки" вечной мудрости. В них оседают "моменты истины" о человеке, об индивиду. Эти-то "моменты истины" и есть прикосновение к абсолюту, откровение, через которое постигается метафизическая природа человека, индивида. Одним из наиболее продуктивных и точных способов проникновения в человеческую индивидуальность является художественное постижение действительности, запечатленное в живописи, поэзии, литературе, драматургии и т.п. Это особое художественное философствование, которое способно выразить мудрость особым образным способом, как мудрость отдельного автора об отдельном, конкретном человеке и вместе с тем о каждом живущем, о мире и человеке вообще. Все многообразие способов и источников мудрости о человеке является для меня той средой, в которой разлиты идеи, видения, прозрения и представления об индивиду.

Вместе с тем единственной точкой исхода и философствования являюсь Я. Я - автор, я - индивид, живущий в конкретных условиях, имеющий конкретные предрассудки, установки, схемы, комплексы, способности и т.д. и т.п. Я - автор, я - человек, индивид осознаю себя как целостность и особый мир, а вместе с тем свою единичность и ограниченность. Я считаюсь со своей интуицией, своим опытом, опираюсь на них при выходе к постижению иного индивида. Но я осознаю свою ограниченность и не могу сделать интроспекцию методом изучения другого индивида. Я не могу свои идеи однозначно считать "мудростью, годной для других". Более того, в своем философствовании я скорее претендую на любовь к мудрости в ее многообразных формах, нежели на произносимое мной как мудрость саму по себе.

В результате может создаться впечатление, что идеи относительно индивидуального бытия, высказываемые мной, "носятся в воздухе" по всему миру, воплощаются в разных формах то в философии, то в поэзии, то в литературе, то в обыденных представлениях людей о самих себе. Я же только особым образом увидела, поняла их и зафиксировала. Жанр своего исследования я не могу определить как строго научный, предполагающий выявление закономерностей, дискурсивность, логическую выводимость, замкнутую, закрытую систему,

претендующую на строгие определения и однозначные выводы. "Научный подход" к индивидуальному бытию, на мой взгляд, делает из живого индивида лабораторный препарат. Загоняя индивида в заданные рамки правил и законов, мы его анатомируем, превращаем в экспонат, т.е. теряем живую индивидуальность.

Теории индивида, в том смысле, в каком теорию понимает наука, начиная с XVII века, у меня нет. Но моя книга - не художественное произведение, хотя я постоянно обращаюсь к поэзии, литературе, к религиозным прозрениям, к своему личностному впечатлению. Это, скорее, умопостижение, размышление об индивидуальном существовании, с помощью которого я - автор пытаюсь приоткрыть тайну индивидуального бытия. Именно постижение тайны и смысла индивидуального бытия является глубинной целью данной работы. Но чтобы хоть в какой-то мере было возможно достижение этой цели, хотя бы прикосновение к тайне бытия, нужно раскрыть глубинные фундаментальные основания индивидуального существования.

Индивид будет существовать и постигать себя по-разному, в зависимости от того, "в какое зеркало он смотрится". Один способ разворачивания самобытия раскрывается в метафизически постигаемом отношении индивида с миром, другой - в связи индивид - род, схватываемой через культурно-историческое измерение, третий - в непосредственном общении Я - Ты, четвертый - во внутренней связи с самим собой. Эти фундаментальные для индивида типы отношений являются основаниями индивидуального бытия, где индивид познает себя, во-первых, как существо родовое, с некими всеобщими природными характеристиками, во-вторых, как исторически изменчивое в качестве инварианта социального бытия и как собственно индивидуальность в отношении с другими индивидуальностями. Каждый тип отношений раскрывает индивидуальное бытие по-своему и нуждается в каждом ином из обозначенных типов связей, чтобы дать целостное представление об индивидуальном бытии, о себе самом. Высшей точкой (или исходной проблемой), замыкающей круг в целостность, является вопрос, который индивид ставит в отношении себя, вопрос об имманентных основаниях своего бытия, о подлинности своего существования или о смысле своей жизни. Это один из сакраментальных, а вместе с тем - завершающих вопросов моей работы.

Многомерность индивида связана с многомерностью оснований

его существования, с возможностью ухода из одного измерения в другое. Целостность же индивида связана с фундаментальностью и постоянством оснований его бытия.

Подход, в рамках которого ведется исследование индивидуального существования, - онтологический. Понимание его восходит к Пармениду и предполагает целостность, единство, полноту, отсутствие раскола на субъект и объект, первичное - вторичное, главное производное, на вещь и мысль об этой вещи. Бытие нельзя обозначить как "то-то и то-то", вместе с тем оно содержит в себе всякое "это", всякое "нечто" и не тождественно "ничто", как полагал Гегель. Индивидуальное бытие есть "присутствие в целом, но вместе с тем и "целостность присутствия". Через него раскрывается и высвечивается бытие-вообще, но одновременно само индивидуальное бытие оказывается полнотой и целостностью, соединяет в себе имманентность и трансценденцию, воплощает всеобщее в конкретном своеобразным способом в зависимости от оснований - отношений индивида, от тех "зеркал", в которых индивид стремится увидеть себя и определиться.

## МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ (СУБСТАНЦИАЛЬНЫЕ) ОСНОВАНИЯ ИНДИВИДУАЛЬНОГО БЫТИЯ: ОТНОШЕНИЕ "ЧЕЛОВЕК-МИР"

Метафизические основания в теории - это субстанциальные основания в самом бытии. Субстанциальные основания индивидуального бытия - та сфера, в которой основа, причина, цель, субстрат и самодвижение существования отдельного человека. Эти основания предельная граница бытия индивидов. Поэтому они еще весьма абстрактно раскрывают само индивидуальное бытие. Все собой охватывая и все из себя порождая, субстанциальные отношения еще не раскрывают всех своих проявлений в конкретном плане. Это метафизический аспект анализа индивидуального бытия. "Метафизический" и в том смысле, что он как бы "над" физическим (речь идет о человеческом бытии), но еще более в том смысле, о котором говорил М. Хайдеггер: тяга быть "в целом", "захваченность целым", "присутствие", т.е. вопрос о "мире" (1), и в то же время - это вопрос о самом человеке. По-особому ту же идею выразила русская философия, возникшая как продолжение "философии всеединства" Вл. Соловьева. Речь идет о позициях П. Флоренского, В. Розанова, Н. Бердяева, С. Франка. При явном различии, роднит их приобщенность человека к универсуму, единство самобытия и бытия, выразимого и невыразимого, присутствие универсума, абсолюта в человеке. Индивидуальность здесь находит основания, но не всегда еще "знает себя" в своей особенностии и универсальности одновременно. "Индивидуальность" на этом уровне еще "человек". Причем "человек" при "мире"; "человек" в отношении с "миром" и "мир" в его отнесенности с "человеком". И то и другое еще весьма абстрактные понятия, но в них заключена ("свернута") вся глубина и многообразие возможной конкретизации и наполненности. При этом "человек" и "мир" не истощаются, не исчерпываются, а, вставая в новые многообразные позиции, постоянно обогащаются, разворачиваются, высвечиваются по-новому, доходя до непосредственных оснований индивидуальности; т.е. анализируя ис-

(1) См.: Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вopr. философии. 1983. N 9. С. 116-163.

торически-изменчивое или экзистенциально-непосредственное бытие индивидов, мы постоянно будем иметь в виду исходное абстрактно-всеобщее отношение "человек-мир", уточнять его на разных уровнях. Собственно, начали бы мы с отношения "я-ты", "индивид-род", "человек-мир", - все равно все эти связи соединились бы тем или иным способом. Ибо речь идет о "круговой", онтологической, герменевтической структуре. Каждое из отношений фундаментально по-своему, поэтому они и являются основаниями. Но начинаем мы с метафизического уровня в силу его всеохватности.

Этот предельно-всеобщий уровень вместе с тем должен быть понят и выведен из чего-то данного, несомненного, очевидного и не нуждающегося в многошаговом, сложном теоретическом доказательстве. Нужно найти феномен, который бы сразу и непосредственно позволял ухватить это соотношение. Феномен - в качестве, во-первых, соотнесенности человеческого и мирового, во-вторых, данного каждому в досхематизированном, дорефлексивном, донаучном опыте, т.е. некая интуитивная очевидность. Иногда ее считают даже доопытной. Это верно в том отношении, что и опыт (эмпирия) задает человеку схемы, местные стереотипы восприятия и постижения мира. Мы же стремимся вырваться в досхематизированные истоки. Поэтому справедлива попытка очищения опытного знания, стремление избавиться от его принудительных оков. Но от опыта вообще избавиться невозможно. "Избавление" означало бы возврат к незамутненному состоянию новорожденного. Да и в этом случае остается сомнительной "незамутненность", хотя бы в силу эволюции рода человеческого, которая привела к многим серьезным последствиям. Вряд ли позволительно, признавая культурно-историческую, эволюционную предопределенность развития человека, представлять его в качестве "чистой доски" в какой бы то ни было момент жизни. Поэтому изначальные феномены все же следует признать опытными, но не послеопытными. Сам же опыт здесь точнее было бы назвать жизнью, жизнедеятельностью.

Феномены - не "поток сознания". Их нельзя замыкать в сфере сознания. Если сознание понимать онтологически, как поток переживаний, как неотрывные от психологических и физиологических структур акты, то и в этом случае речь должна идти о целостном человеке и всех, а не только сознательных структурах его жизнедеятельности.

Начинать анализ субстанциальных оснований индивидуального бытия и надо с его субстанции - жизни, жизнедеятельности человека

## § 1. Жизнедеятельность человека - основа человеческого мира

Жизнедеятельность - понятие весьма широкое и абстрактное, оно охватывает самые разнообразные человеческие проявления. Это самый близкий синоним понятия "жизнь человека". В его сферу входят и способность регулировать рефлекторно-автоматическим способом потоотделение в зависимости от температуры окружающей среды, и тонкие душевные переживания, и вальсы духа, героические или подлые дела, поступки, стремления, желания и т.п. Все есть жизнедеятельность - жизнь. Но первичным, дотеоретическим, дорефлексивным, неотъемлемым от индивида проявлением жизнедеятельности является постоянно сопровождающее его чувство, а точнее - предчувствие "я есть", "я существую", "я живу", "я живое".

Можно попытаться произвести процедуру "эпохе" по отношению к миру, к окружению, по отношению к другим людям, к своему Я. к рефлексивному сознанию и т.п., но ощущение себя живым, существующим, очевидно, неустранимо даже при наличии неразвитого сознания и неразвитой выделенности себя из мира. Пока человек жив, он ощущает себя живым. Остается ли это ощущение после смерти - вопрос для нас запредельный, его мы решить не можем (поэтому и "работаем" на предельном, а не запредельном уровне). Металогическое, дотеоретическое, несомненное и "неотдираемое" от человека состояние "я существую" - именно онтологический феномен. Это особая форма бытия, само бытие, точнее, самобытие, мое непосредственное бытие. Подобное предощущение жизни дано в опыте тела: в пульсации крови, в дрожи, в ощущениях холода, тепла, жажды, голода, наслаждения, боли, т.е. в самом проживании, фиксируемом уже на физиологическом и соматическом уровнях. Оно же, но особым способом, проявляется в образах восприятия, воображения, памяти, в эмоциях, сложных чувствах, т.е. в переживаниях человека - в сфере психической реальности. Это и мое сознание. Но утверждение "cogito ergo sum" - только один, частичный и далеко не первичный момент жизнедеятельности. Сознание и подсознание, рефлексия и нерелексируе-



мые проявления, психическое и физиологическое - все слито в единый процесс жизни - в жизнедеятельности. Начало, т.е. вхождение в этот жизненный процесс, надо начинать не с регистрации отдельных актов сознания, а с первичного, неразложимого предположения жизни, себя как живого.

"У мысли нет орудья измерить глубину", - говорил К. Вальмонт. Самые глубинные основания постигаются не мыслью, не рефлексированием, а внутренним "чувством жизни", точнее, ее состоянием. "Я есть", "Я живу" оказывается "иррефлексивным помостом", к которому все стягивается и из которого все вытекает. Это - свернутая полнота. Несмотря на все различия, жизнь человека на клеточном уровне и на уровне высшего влета, в осмыслении ее подлинности или неподлинности, жизнь индивида или рода есть жизнь. И она связана с "жизнью вообще" в ее космических масштабах, т.е. с бытием, с универсумом. На всех уровнях - "жизненный порыв", некая изначальная потенциальность и процессуальность, являющиеся одновременно целостностью, изменяющимся единством. Постоянное творчество, творение, вечное обновление через самосозидание и свои потенции, т.е. творческая эволюция Бергсона и постоянство - "длящееся настоящее", вечное Dasein, актуализирующаяся потенциальность и трансцендентальная актуализация - параметры жизни-процесса.

"Я существую" еще не позволяет постичь Я или существование в чистом виде. Попытки Гуссерля в дорефлексивных очевидностях выявить Я подвергались справедливой критике. Выявление Я - такая же сложная проблема, как выявление мира. Совершенно прав был Ж.-П. Сартр, утверждая, что на этом уровне "мое Я" как таковое нам остается неизвестным, так как Я слито с проживаниями, с переживаниями, с поведением, свойствами, мыслями и др. Если Я выделяется с помощью рефлексивно-мыслительного акта, то оно становится "предметом" и теряет себя в своей самости и уникальной особенности. Существование или бытие здесь тоже еще не вычленено, не разделено с Я. Речь идет именно о предположении существования Я, о "моем существовании". Но из этой первоначальной феноменальной очевидности можно вывести различные, входящие в нее и из нее вытекающие проявления жизни индивида.

Само выведение не бесспорно. Что будет выявлено, в какую структуру "я существую" развернется, зависит от культуры, от вре-

мени, от традиции. Однако четко осознавая свое пребывание в традиции и учитывая наличие различных традиций, не стоит огорчаться по поводу предвзятости нашего понимания. Традиция - образование живое, формирующееся, действительное. Она выявляет реальную возможность осуществления. На смену прежнему пониманию приходит новое, на смену "новому" придет другое, но связь и единство остаются, так как останутся люди с их жизнью и историей. Пока же мы стремимся на время отвлечься от исторической трансформации и увидеть метафизические (и метаисторические), онтологические основания индивидуального бытия. Культура и история в этом плане предстают как возможности и реальное осуществление бытия индивидов. "Я существую" может разворачиваться по-разному, в зависимости от традиции.

Мы действуем в рамках европейской, отчасти - греческой или греко-римской, в еще большей степени - христианской традиции. Но эта традиция принадлежит России, говоря о которой следует учитывать и влияние Востока, а также и прежде всего - собственную самобытность российской духовности, в ткань которой органически вошел и марксизм. Ориентируясь на Европу, Россия все пытается делать по-своему, справедливо отмечает Г. Гачев. Для русских вообще характерна форма отношения мысли и выражения "не то. а..." (1). Очевидно, и всякий русский несет в себе это стремление, еще более четко осознаваемое после длинного периода вынужденного и принуждающего компиляторства.

В нашей "русскости" есть странность. Волею судеб, точнее - идеологических заслонов с русской философией, с лучшими и оригинальными ее представителями мы знакомимся серьезно лишь сейчас. П. Флоренский, С. Булгаков, В. Розанов, С. Франк, Н. Бердяев, Л. Шестов, И. Федоров и такой корифей, как Вл. Соловьев, заворачивают темы, постановками проблем, решениями, но, к сожалению, не они учителя. Трудно приобрести учителя в весьма зрелом возрасте. Мы только-только осваиваем родную философию, находим в ней отзвуки своим устремлениям или их четкие формулировки. Ориентироваться более привычно на западную философию - на собственные переводы, -

---

(1) См.: Гачев Г. Д. Национальные образы мира. М., 1988. С. 119, 262, 263 и др.

когда-какие изданные у нас тексты, а часто - вновь на компиляторов, лучших или худших. Сейчас, имея возможность сопоставлять тексты и идеи западных и русских философов, обнаруживаем их сходство, созвучие, переходы, эхо одного в другом. Причем нередко эхо идей русских философов - у западных. Н. Бердяева лучше знают на западе, как и Л. Шестова. Мы с ними только знакомимся, а идеи их вычитываем у Ясперса, Марселя, Сартра, Маритена. Это тоже судьба русской культуры. Подобное положение и со многими нашими художниками, поэтами, писателями. Появился ли бы известный и любимый нами, высокочтимый П. Пикассо без М. Шагала или, наоборот, М. Шагал "зарубежного периода" без П. Пикассо? Трудно сказать, кто на кого больше влиял, - влияние взаимное. Было слияние при неслиянности и оригинальности каждого. Очевидно, традиция осознанная и неосознанная, предзаданные культурные основания и здравый смысл, и повседневный опыт, и поведение заставляют нас выявлять из "я существую" вполне конкретные структурные элементы, не отрицающие другие возможности структурирования.

Наиболее "плотной", достоверной опорой "я есть" является именно плоть, "моя телесность" во всем многообразии ее проявления. То, что телесность определяется в качестве первого слоя самобытия человека, его "я существую" тоже не совсем русская традиция (1). Уже упоминаемый Г. Гачев постоянно удивляется подчеркнутому отсутствию телесности в русском национальном образе мира. Волгарин, например, "слишком сильно ощущает вежное бессмертие в телах детей, родни, матери и дома, - и мысль о бессмертии именно души, упоение - ему не нужны" (2), для него немислимо греховное расчленение тела даже в посмертии, а для телесных ощущений имеется огромное количество синонимов. Русский же и так бы изначально воспаряет над телесностью, взирает на мир и на телесность "духовными очами": Рабле кажется непристойным, "Бад-Ганю" - дурно пахнет. Русские поэты любят описывать природу, но "от природы прямо скачок к духовной жизни, минуя человека как тело индивидуальное" (3). Эту же черту обнаруживает, серьезно обосновы-

---

(1) У русских народ считали подушно, сколько душ, а не сколько тел.

(2) Гачев Г. Д. Национальные образы мира. С. 105.

(3) Там же. С. 197.

вадет и обсуждает Н. Бердяев: "У меня был довольно сильный организм, но было отталкивание от физиологических функций организма, брезгливость ко всему, связанному с плотью мира, с материей... Я не любил "жизни" прежде и больше "смысла", я "смысл" любил больше жизни, "дух" любил больше мира" (1). Тело и плоть как формы жизни связываются с конечным, тленным (2), а дух - с вечным, свободным, устремленным в высь. В то же время, например, у русского православия обнаруживается утяжеленная телесная оболочка - в оформлении храмов, во множестве икон (хотя сами образы иконы - утонченны, обестелеснены), в их убранстве, в одежде священнослужителей, да и вообще во всей обрядовой стороне православия. На глубокую связь в обряде (от слова "об-рядить", "облечь") духовного с душевным и телесным указывал, в частности, протоиерей А. Мень (3). Немало страниц посвятили телесности В. Рованов, Д. Мережковский, Н. Федоров.

Как бы ны оценивалось тело в русской традиции: отрицалась ли его земная, плотская, тварная сущность, признавалось ли оно в качестве "просветленного", "преобразованного" или, напротив, - первично-девственного, язычески-стихийного (но тоже "светлого"), все же тело совсем изгнать из жизни, из "я существую" никак нельзя, с этим все согласны.

Исходя из онтогенетических, психологических, культурно-традиционных истоков, собственное тело, телесность является тем, через что и чем "я существую". Ж.-П. Сартр и М. Мерло-Понти называют тело осью и центром "моего мира" и мира вообще (4). В онтогенетическом аспекте первоначально младенец есть тело с его потребностями в пище, тепле, удобстве. Реальность - то, что отвечает витальным потребностям тела. Ребенок осваивает мир через "пространство рта", т.е. через сосание, кусание, лизание и т.п. Затем на

---

(1) Бердяев Н. А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М., 1991. С. 27.

(2) "Тело" - "тлен" - "тло" (-дно, конец, пустота).

(3) См.: Мень А. Православное богослужение. Тайнство, слово и обрав. М., 1991.

(4) См., напр.: Merleau-Ponty M. Le visible et l'invisible, <sup>su</sup> niviv de notes de travail ("Bibliothèque des Idées") IV. RT. <sup>195</sup> P. Gallimard, 1964.

первый план выходят другие телесные органы, через которые окружающие ребенка вещи соотносятся с ним и между собой, одновременно происходит "изучение" своего тела и владение им. Наконец, освоение "пространства окружения" осуществляется через движение тела в пространстве. Модель своего тела становится как бы "анонимным телом", ориентируясь на которое, строится образ мира и свой образ. С точки зрения культурной традиции истоки европейского "духа" - в культе телесности античности, в признании власти тела, из которой высвобождается душа, в христианстве, в материалистических учениях.

Психологически опыт тела тоже является важнейшим элементом, в который разворачивается предположение своего существования. Тело пространственно, осязаемо, является плотью. Оно дано в "я существую" не только и не столько через внутреннее ощущение. Его можно увидеть, осязать, можно двигать рукой или ногой, привести телесные органы в соприкосновение, взаимодействие, ими можно воздействовать на иные тела. У тела свой опыт. Он и психологичен, он же и телесен одновременно. Кожа помнит прохладу утра или тепло солнца, шероховатость и мягкость меха, гладкость и твердость камня; глаза - яркий свет, нежные переделы цвета, непроглядную тьму, молочно-серый туманный мрак; ухо - нежный или резкий звук, мелодию, пение птиц, скрип телеги; язык - вкус лимона или земляники и т. д. Опыт тела живет во мне, я им и через него живу и, опираясь на него, подтверждаю или опровергаю его, ощущаю, что "я существую", "я живу". Нарушение какого-либо органа не уничтожает этот опыт: болит удаленный зуб, чешется отрезанная рука... Тело - плотная опора моих чувств и переживаний, орган действий, орудие поведения. Оно - оплот и внешнего и внутреннего опыта. Все тело - не внешнее тело (вид в зеркале), оно задано и во внутреннем его ощущении. Потому оно и является "осью мира" или "нулевым пунктом" (Мерло-Понти), с которого начинается мир человека. Сила наивного материализма состоит в его опоре на телесность, на эту плотную, прочную, всегда с нами присутствующую основу. "Тело не является каким-либо внешним объектом, который представлял бы собой свойство быть всегда там" (1), - писал М. Мерло-Понти. Оно - здесь. Но

---

(1) Merleau-Ponty M. *Phenomenologie de la perception* (Bibliothèque des Idées) NRF. P. Gallimard. 1945. P. 40.

"адесь" тело - и внешнее, и внутреннее, то, что можно почувствовать, и то, что само чувствует.

Итак, первоначально бытийный априоризм или, точнее, "самобытийный" априоризм выступает как телесный априоризм. Тело - опора, орган, источник, среда моих чувств, переживаний, мыслей, действий, свойств, проявлений. Оно - витальная, точнее, витально-смысловая основа моего существования. Тело способно постигать, понимать окружение. Через него и им раскрывается, сохраняется, накапливается витально-значимый смысл окружения и меня-в-окружении. Благодаря целостности, витально-смысловому единству, аккумулярованному в "опыте тела", какой-либо внешний толчок, одно ощущение разворачиваются во внутренний мир или в образ мира. Это ощущение способно перенести меня в иной мир, породить новое состояние (вспомним вкус кусочка размоченного бисквита у Пруста), новый смысл из окружающих предметов. Это возможно еще и потому, что окружение дается мне через посредство тела. Тело - медиум постижения окружения. Можно вести речь о "понимающем теле". У человека возможно такое телесное состояние, когда он как бы растворяется в среде, не выделяет себя. С. Л. Франк говорит о "полусонном", "полудрежном" состоянии растворения себя в окружении, невыделенности. Когда отсутствует граница между явью и сном, между Я и миром. Я и не-Я, миром во мне и миром вне меня (1). То же состояние описано у М. Пруста: "Проснувшись ночью, я не мог понять, где я, в первую секунду я не мог даже сообразить, кто я такой, меня не покидало лишь первобытно простое ощущение, что я существую, - подобное ощущение может биться и в груди у животного..." (2) Вот здесь-то "я существую" сливается с нерелексированным ощущением "существования вообще". Не понятно, я ли существую, или просто существование касается меня. Ощущение себя продолжением окружения, обволакивание себя окружением, обволакивание окружения собой - изначальное слияние в телесности, плоть<sup>6</sup> кости. Плоть моя и плоть мира даны в нераздельности. В таком неразличении - тождество бытия и самобытия.

(1) Франк С. Л. Непостижимое // Франк С. Л. Сочинения. М., 1990. С. 331

(2) Пруст М. По направлению к Свану. В поисках утраченного времени. М., 1973. С. 35-36.

Однако тело - еще и "внутренний ландшафт", в котором "я существую". Как видим, здесь тело оказывается как бы обычным местом моего особого непосредственного существования, тело уходит в область фона. А на первый план выступает самобытие в форме душевной жизни, психического внутреннего мира. "Это есть область внутренней душевной жизни - не так, как она предстает извне холодному наблюдению и истолкованию, а как она непосредственно изнутри открывается в самом ее переживании", - характеризует эту сферу С. Л. Франк (1). Более того, С. Л. Франк пытается непосредственное самобытие (-жизнь, - жизнедеятельность, - "я есть") свести к душевному внутреннему миру (2). Действительно, именно в душевной сфере бытие само себе себя раскрывает, но это, на наш взгляд, только один слой самобытия - "бытие-для-себя". В мире моей души ощущение, переживание, мысль как бы отделяется от тела. Мы не замечаем тела, его органов, когда наслаждаемся, хотим, стремимся, думаем. Ладонь не чешется, спина не болит, когда мы думаем о чем-либо или наслаждаемся, например, мелодией. "Я" захватывается процессом переживания, осознания и т. п. Здесь "жизнь человека уходит сполна в чистое созерцание и мышление, как бы растворяется в нем" (3). Вот в этой-то сфере и возможно состояние "мысль - следовательно, существую". Появляется особая реальность, которую нельзя до конца выразить внешним способом, высказать, передать другому. Это мое сокровенное, глубоко интимное бытие, единственное и всецелое. Оно подчинено особым закономерностям, идущим часто в противоречие с внешним, видимым состоянием. Это потаенный внутренний мир, "который есть единственное истинное средоточение бытия вообще, единственно подлинное бытие-в-себе" (4). В нем - радости и огорчения, мечты и их крушение, желания и замыслы. Здесь - проекты человеческой жизни. Эта реальность обладает огромной силой, мощью для осуществления своей жизни, своего внешнего бытия. Именно здесь пребывает "сила воли", направляющая нас к действиям и поступкам. Никакая внешняя публичная жизнь невозможна

---

(1) Франк С. Л. Непостижимое. С. 320.

(2) См.: Там же. С. 318, 320 и др.

(3) Там же. С. 323.

(4) Там же. С. 321.

без жизни внутренней. Но эти жизни способны приходить в противоречия. Более того, постоянно в них приходят. Внутренний духовный мир принципиально не выразим во внешнем плане. Никакое общение, взаимодействие, поступок, внешнее действие не могут его совершенно адекватно выразить. Отсюда - проблема понимания иной индивидуальности, непонимание людей. Человек в своих действиях руководствуется намерениями, т.е. внутренними установками, а выражаются намерения во внешних действиях и их результатах. Судят же о человеке по этим результатам и внешним действиям. В итоге возникает несовпадение внутренних намерений и внешнего результата - один из важнейших факторов непонимания. В определенном смысле "никто друг другу не подсуден. И каждый сокровенным жив" (И. Северянин). Внутренний душевный мир принципиально уникален и поэтому одинок, противостоя публичному. Душевный мир - только свой, особенный; "Я - царь страны несуществующей". Но не существует эта страна для других, для внешнего. Для меня же она - единственная, подлинная. Эта реальность может быть "страной Миррэлией" того же И. Северянина, где действительность вычерпывается "неводом грез". Более того, грезы и мечтания могут заменять, затмевать, подменять всякое внешнее проявление, которое воспринимается как неистинное и суетное, где меня в качестве Я нет, да и истинного внешнего бытия вне этой сферы грез нет.

О ты, Миррэлия моя! -  
Полустрана, полувиденье!  
В тебе лишь ощущаю я  
Земли небесное волненье...  
Тобою грезить упоенье:  
Ты - лучший сон из снов земли,  
И ты эмблема наслажденья.

Если грезы и сны подменяют внешнюю реальность, то вновь возникает вопрос об адекватности поведения человека, причем уже на границе патологии. Тем не менее нельзя утверждать, что мир души - не настоящий. Для индивида он - та сфера, где обретается Я и его самость, где действительно "я существую". Самость - уникальное, только мне доступное, единичное. Но одновременно самость в этом качестве есть бесконечность, неизмеримо-всеобщее царство, некий космос для себя, который ко всему своему существу безграничен и



все объемлет" (1), "всеединство бытия, взятое как едличное" (2). Т.е. здесь совпадают абсолют и уникальность - "конкретное всеединство".

Сфера души, обладая целостностью и будучи основой нашей внешней "мощи", вместе с тем сама неоднородна и многогранна. В ней наличествуют и чувственные образы (М. Мерло-Понти считает именно восприятие главным элементом постижения мира и строительной единицей внутреннего человеческого мира), и стремления, и рациональные понятия, и способности, и свойства. В ней есть слой нерелексируемый - поток сознания, проживание. И есть слой самосознания, слой рефлексируемого. Рефлексия пытается вычлениить Я, самость в ее собственном качестве, дать себе отчет в своем Я. Оба процесса: нерелексируемый и рефлексируемый - внешне могут казаться одинаковыми, но принципиально различны. Свету рефлексии могут подчиняться любые процессы. Рефлексия может совпадать с осознанием в отличие от бессознательного. Например, я смотрю на книгу. Свету осознания может быть подвергнута книга - некий внешний предмет, на который направлено мое восприятие. Само восприятие в этом случае будет сложным процессом принятия решения - "Что это?" - со многими стадиями (3). В центре сознательного акта может оказаться сам процесс смотрения с его особыми структурными элементами. Книга как бы уходит на второй план, становится не фигурой, а фоном, материалом для смотрения.

Но в полном смысле слова рефлексия обнаруживает себя не в осознании внешнего предмета или действия, а в осознании Я, или потаенного внутреннего душевного мира - основы внешней "мощи", того, что противостоит внешней предметности. То есть рефлексия стремится высветить Я как душу, познать ее, осознать, выделить мысль в ее уникальности. Только в данном случае и можно говорить не просто о моем осознании, а о самосознании. Но весь парадокс заключается в том, что когда душа направлена на самое себя, когда она стремится переживать себя, она сразу же себя в особенности и самости, отличающей ее от внешнего предмета и действий, теряет.

---

(1) См.: Франк С. Л. Непостижимое. С. 333.

(2) Там же. С. 334.

(3) См.: Дж. Брунер. Психология познания. М., 1974. С. 29-34.

Это чувствовал Гуссерль, когда упор делал на поток сознания и Я как его содержание. Простое осознание, или, иначе говоря, сознательные акты, интенциональны. Они всегда перед собой имеют предмет - внешнее самому познавательному акту, противостоящее ему, выходящее сознание (-душу) из своей собственной сферы к иному. Душа же, Я в качестве души, - сам процесс переживания, проживания, сознания. Проблема в том, что если на нее не обращен "свет разума", т.е. рефлексия, то душа себя не знает, а просто действует в своей самости. Если же душа хочет себя узнать, то она мгновенно ставится перед, т.е. выносится вне потока сознания как внешнее. Она становится объектом, предметом. Можно отличить ее от всех иных объектов, выделить ее предметные особые характеристики, но при этом душа явится в обличье, в предметной маске внешнего. С этой точки зрения и шла критика Гуссерля, например, Сартром и многими другими. То есть мы имеем дело с "парадоксом царя Мидаса": когда Мидас прикасался к хлебу или воде, хлеб и вода становились золотом; когда душа пытается с помощью рефлексии выявить себя, она сразу же становится чем-то иным, Я превращается в не-Я.

Отсюда вывод - душа металогична, метарефлексивна, ее самость и подлинность проявляются тогда, когда душа о себе "забывает", когда она направлена на иное. Но на этом основании нельзя из сферы души вынимать ее представления о себе. Двойственность души состоит в том, что с одной стороны, прав был С. Л. Франк "... душа есть именно то, за что она себя выдает" (1), - а с другой стороны, истинно душа человеческая обнаруживается в выходе за свои пределы в самой способности воспринимать иное, наслаждаться иным, познавать его, созидать и т.д.

Это не единственная дилемма души. Двойственность (не всегда, правда, альтернативного порядка) проявляется и в соотношении выразимого и невыразимого, чувственного и рационального, образного и эмоционального, пассивного и активного, и, наконец, души и тела. Но эти противоречия - относительные. Они существуют внутри единой целостности - человека, внутри его "я существую", "я живу". Тело и душа тесно связаны друг с другом. Тело - основа, средоточие души. Через тело и телом душа проявляется. Это прекрасно показано.

---

(1) Франк С. Л. Непостижимое. С. 322.

разработано представителями антропологической философии, в частности, Плеснером. Эксцентрический характер человека, постоянный выход его за заданные рамки Плеснер понимает и как эксцентрик души. Душевного плана: умение смеяться, веселиться, плакать, грустить и т. п. Одновременно эти душевные движения воплощаются в телесных действиях, в поведении, более того, в телесном "химизме". "Душевные" болезни прочно связаны с телесными нарушениями (видимыми или нет), а телесное здоровье, молодость, долголетие и т. п. во многом определяются душевным состоянием. Психосоматика - недостаточно изученная сфера, тем не менее взаимосвязь телесного и душевного, лежащая в ее основе, явно дает о себе знать. "Ведь не без тела же - она, твоя душа!" (И. Северянин). Душу от тела оторвать нельзя. Сильнейшие движения души - захваченность эмоциями, идеями и т. п. - превращаются в страсти, вожделения, аффекты, которые уже не поддаются контролю. Они начинают проявляться на уровне автоматизма, т. е. переходят на телесный уровень. В этом случае тело действует словно бы не контролируясь сознанием. Даже "преодоленное", пережитое и как бы забытое вожделение прочно оседает в "опыте тела", как, собственно, и менее сильные душевные движения.

Разумеется, не следует связь души и тела сводить к вульгарно-примитивному уровню "в здоровом теле здоровый дух". Телесные страдания, переживания могут и ожесточить, и возвысить душу.

Для того, чтобы понять возможности возвышения духа или нисхождения души, как понять и то, является ли тело темницей, в которую душа заключена, ее оковами, или же оно - средство и способ жизни души, необходимо выявить еще один структурный слой непосредственного самобытия - "я существую". Это - сфера духа. Эту сферу не всегда отделяют от душевного мира, часто отождествляют их, предпочитают говорить о дилемме души и тела, тела и духа, а не души и духа. Подобное отождествление духа и души имеет основания, мы постараемся это показать, но столь же верно их различение.

Что же такое дух в структуре самобытия, в живом "я есть"? Если тело - плоть, плотная основа самобытия, очевидная достоверность внешнего и внутреннего существования индивида, душа - интимно-внутренние переживания (включая и сознание), то дух - переход из внутреннего во внешнее или вхождение внешнего во внутреннее, точнее, он там, где есть со-бытие, т. е. связь самобы-

тия и самого бытия, он есть "присутствие". Как только речь идет о духе, необходимо это выхождение за свои пределы, необходимо трансцендирование. Хотя уже на уровне души речь шла о пере-живаниях, о вхождении чего-то иного в самобытие, об устремленности самобытия к иному - через чувственные и рациональные образы, эмоции, стремления, волевые акты... Да, собственно, и на телесном уровне эта связь с "вовне" присутствует как неизбежная и необходимая. Этого аспекта мы еще коснемся чуть позже, а пока обратимся к духу и его особенностям в характеристике со-бытия, трансцендентного. "Возможность духовного сущего "соприсутствовать" иному сущему - это изначальная способность, сущность духовного существования, духовной реальности" (1), - пишет В. Франкл, уточняя даже, что это "осознающее бытие", бытие, сознающее чуждое иное сущего (2). Ту же мысль классика логотерапии по-своему выразил русский философ богословского толка С. Л. Франк. Он выступал против представления о замкнутости души, против того, что "всякая душа как бы обречена находиться взаперти в чем-то подобном "камере одиночного заключения", эта "камера" имеет "окна", выходящие наружу, во-вне; внутри же, в нашем внутреннем бытии, все мы - как бы тюремные заключенные, которым не остается ничего иного, как жить и мечтать в своей отрешенности, одинокой, замкнутой в себе душевной жизни" (3). Такой позиции он противопоставляет самоочевидный факт: "непосредственное самобытие неотделимо от откровения в нем и через него "иного" - того, что не принадлежит к нему самому..., в своем глубинном слое душа, как бы выходя за пределы самой себя, соприкасается с чем-то иным, чем она сама, или что это "иное" проникает в нее и тем открывает себя ей" (4). Дух раскрывается как "осмысленное бытие". Это бытие, имеющее ценность в самом себе, его значимость самоочевидна, что заставляет нас с ней считаться, подчиняться ей как довлеющей над нами силе. Такая позиция перекликается с мифологическими представлениями о духах - олицетворениях стихийных сил, стоящих над людьми и подчиняющими себе людей.

---

(1) Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 94, 95.

(2) См.: Там же. С. 95.

(3) Франк С. Л. Непостижимое. С. 390.

(4) Там же. С. 391.

Сфера духа внутри "я существую" "есть не "внутреннее состояние" меня самого, а тишь, связующая меня с сверхчеловеческой, транс-субъективной глубиной реальности" (1). Что принимать в качестве сверхчеловеческого - вопрос культуры, понимания (осмысления и оценивания) человеком, точнее, человечеством, себя и иного, за пределами себе. Как уже упоминалось, в язычестве это - духи-стихии, античность преобразует их в даймонов, языческих богов и в Логос. Везде эти силы и противостоящие человеку, и сродственные ему, предстоящие. Это связь атмана и брахмана. Во весь голос идея и проблема духовности появляется в христианстве. Без Христа нельзя понять суть духовной сферы человеческого "я существую". Ветхий завет не знает всей глубины духовности, только намекает на нее в идее богоподобности человека, создания его по образу и подобию Божию. Закон Моисея - внешнее и отелесненное. Духовных знаков, по-существу, нет. Обрезание плоти - весьма вещественный знак. Народ Моисея постоянно требует подтверждения сверхчеловеческого, т.е. Божественного, присутствия в вещественной явленности - в чудесах, в громе небесном, в ангелах и т.п., при первых же колебаниях создается вещественный идол - золотой тельец. Да и более позднее установление скиний, храмов, ковчега, жертвоприношения кровью тельцов и агнцев - духовное подразумевает, но телесное, вещественное выходит на первый план. Внутренняя сопричастность духовному сама по себе не существует. Не столько совесть, сопричастие, внутреннее единение, сколько внешнее послушание Закону - основа объединения людей. То есть дух в себе самом не ощущается, дух не в душе или в теле, он - вовне. Совсем иное состояние духа в христианстве. Эту разницу очень четко поняли первейшие из христиан: "Мы, доколе были в детстве, были поработены вещественным началом мира;.. Ныне же, познавши Бога,... для чего возвращаетесь опять к немощным и бедным вещественным началам?.. - обращается Святой Апостол Павел к галатам (2).

Ощущение духовности в своем "я существую" - процесс сложный, многоаспектный. Пророк, хрец, шаман ощущает себя орудием Бога или Духа в любом его воплощении, но он сам при этом теряется. Им го-

---

(1) Франк С. Л. Непостижимое. С. 405.

(2) Послание к Галатам. Гл. 4; 3, 9.

ворит Дух, но Дух - вне. Собственное тело и душа не властны, не "мошны", они во власти Духа, дaimона, Бога. Этот момент вроде бы есть в христианстве: Иисус - пророк, через него Бог действует себя. Логос говорит с миром, он - орудие Духа. Творя чудеса, Иисус утверждает: "Я ничего не могу творить Сам от Себя, ... ибо не иду Моей воли, но от воли пославшего Меня Отца" (1). Но, по сути, все оказывается совсем иначе. Иисус в ином положении, нежели пророк. "У Него нет видений, Бог не говорит ему, как кому-то вне его существу, Бог в нем самом, он чувствует, что с ним Бог и извлекает из сердца то, что он говорит о своем Отце. Он живет в лоне Бога, в непрерывном общении с ним, он не видит его, но слышит, ему не нужно ни грома, ни неупалимой купины, как Моисею, ни грозы откровения, как Иову, ни пророчества, как древним греческим мудрецам, ни домашнего гения, как Сократу, ни ангела Гавриила, как св. Мигомету... Он верит, что находится в непосредственном общении с Богом, что он Сын Божий. Самое высокое сознание Бога, какое только проявлялось в человечестве, было сознание Иисуса", - размышляет Э. Ренан (2). Здесь сопричастность, доходящая до тождества. Это не галлюцинация, не опьянение, не гордыня или эгоизм, а "отождествление своего "я" с предметом, который оно обьяло, отождествление, доведенное до крайнего предела" (3). "Я в Отце, и Отец во Мне" (4), "Я и Отец - одно" (5). Отец и Сын едины по рождению, по природе и по сути. Но рождение здесь особое, так как "рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть Дух" (6). Появляется еще один совершенно особый пласт - возможность каждого человека родиться дважды: плотским и духовным способом, т.е. вместить дух в свою душу и свое тело, в свое существование, в свою жизнь. К Духу: Богу, Отцу можно приблизиться через Сына Божьего - одновременно Сына Человеческого, через веру, надежду, любовь. Главное - Любовь, так как "Бога никто никогда не видел: если мы любим

(1) Евангелие от Иоанна. Гл. 5; 30.

(2) Ренан Э. Жизнь Иисуса. М., 1990. С. 44.

(3) Там же. С. 45.

(4) Евангелие от Иоанна. Гл. 14; 10.

(5) Там же. Гл. 10 (3).

(6) Там же. Гл. 3 (6).

друг друга, то Бог в нас пребывает, и любовь Его совершенна есть в нас..."(1). "Бог есть Любовь, и, пребывающий в любви, пребывает в Боге, и Бог в нем" (2). Но "если мы живем духом, то по духу и поступать должны"(3). Любить, стремиться к истине, прощать врагов своих, делать правду - значит уже быть детьми Божиими, включать дух в себя, иметь в себе Царство Божие. Царство Божие внутри нас - наша внутренняя свобода и ответственность, внутренний суд совести, а не внешнего закона, обряда, принуждения. Вот мы вновь вернулись к началу наших рассуждений о духе внутри нас. Совесть есть со-весть, т. е. выход за рамки души, вхождение в душу вести, сопричастность к чему-то вне ее пребывающему и превышающему ее. Но, входя в душу, весть становится ее собственной, родной ей. Душа и тело преобразуются, но не исчезают: "сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное, есть тело духовное" (4). Одухотворяясь, имея Царство Божие внутри себя, человек избавляется от своей плотской частичности, приобщается ко всеобщности, к абсолюту. Он уже способен "отложить прежний образ жизни ветхого человека, истлевавшего в обольстительных похотях", может "обновиться духом ума вашего и облечься в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины" (5). Появляются как бы общее Соборное Тело (Церковь - тело Христово) и общая Соборная Душа, воспетая русскими философами-богословами, прежде всего Вл. Соловьевым и русскими поэтами-провидцами (тем же Вл. Соловьевым, А. Блоком, Д. Андреевым). Соборное Тело и Соборная Душа - уже вне индивидуального человека, но они и в нем и через него существуют - это причастность непосредственного самобытия "я существую" к иному бытию во всех его проявлениях и, более того, сопричастность даже неявленному. Со-весть, свобода, любовь, надежда, вера, правда, истина и т. п. - всегда мои собственные. Совесть - мой внутренний выбор, мой внутренний императив, мой стыд, моя уверенность, моя ответственность, мое дело... - через мою душу и мое тело они

---

(1) Первое послание Иоанна. Гл. 4; 11 .

(2) Там же. Гл. 4 (16).

(3) Послание к Галатам. Гл. 5; 25 .

(4) Первое послание к Коринфянам. Гл. 15; 44 .

(5) Послание к Ефесянам. Гл. 4; 22 .

существуют. Под воздействием духа появляется новая душа и новое тело, и не в посмертии, а при жизни. Мы говорим: "одухотворенное лицо", "одухотворенные глаза", поступь, "одухотворенный облик" и т.п. То есть человек, причастившийся к духовности, включивший ее в себя, ставший духовным существом, весь одухотворяется. Вспомним "светящиеся" лики русских святых старцев. Да и люди "мирские", но высокодуховные: великие поэты и писатели, ученые, художники - т.е. "люди культуры", как, впрочем, и любой человек, стремящийся к духовному величию, преобразуются телесно. Тварное, телесное восходит к новому уровню:

Радостно люблю я тварное,  
Святой любовью, в Боге.

- По любви восходит тварное  
наверх, как по светлой дороге.  
Темноту, слепоту - любовью  
вкруг тварного я разрушу.  
Тварному дает любовь моя  
Бессмертную душу.

(З. Гиппиус)

Многочисленные попытки как "просветлить" тело, подготовить его и душу к духовному возрождению, так и использовать путь духовного восхождения в "медицинских", т.е. психофизиологических, психосоматических целях, наличествующие в восточных культах и восточной медицине, в последнее время стали как никогда модными у нас. Обретут ли они твердую почву знания и умения, избавятся ли от шарлатанства, дилетантства - покажет время. Но шедуха, свойственная сейчас попыткам обновления тела человека и его души через дух и "просветление" духа, через "телесное очищение", не должна закрывать главное. А главное то, что человек - целостное существо, в образе жизни которого, бытии связаны воедино равные составляющие, разные "этажи". Точнее было бы говорить даже не об "этажах", а о разных нитях, сплетенных воедино. Всем, кто хотел бы увидеть и понять человека "по частям", К. Бальмонт заявлял:

Вы разливаете, сливаете,  
Не доходя до бытия.  
Но никогда вы не узнаете,  
Как безраздельно целен я.



Человек - существо изначально целостное в том смысле, что и тело, и душа, и дух в нем тесно связаны, точнее - слиты в его телесности, несмотря на их автономии. Но с "внешней" стороны человеческие тела, а вместе с ними и человеческие личности изначально расчленены по половому признаку. И это фундаментальное различие телесности - основа разного проявления душевности. К.-Г. Юнг в структуре человека выделяет "Аниму" и "Анимас" - архетипы женского и мужского начала, содержащиеся в образах человеческого Я и символизирующие принадлежность к полу и отождествление с тем или иным полом. Огромную важность полового различия как жизнеобразующего, жизнедеятельного человеческого начала подчеркивал еще Л. Фейербах. Различие полов - основа жизни и в плане собственной самости человека, и в аспекте деторождения, и в формах организации общественной жизни, и в изначально-витальных движущих силах рода человеческого. Именно поэтому половая любовь, эрос становятся синонимом творчества. Именно поэтому сексуальность входит в структуру человека и его бытия. З. Фрейд, а затем неофрейдизм, и структурализм высветили многие аспекты пола.

Если "душевность" - Психея тесно связана с полом, значительно ровняется у мужчин и женщин, и это всеми признается, то, казалось бы, "духовность" превосходит пол, снимает границы. Сколько копий было разбито в религиозно-философских спорах о невозможности переносить на Бога, его сынклит и даже будущее существование человека-при-Боге половые признаки. В античных мифах боги тоже первоначально андрогинны. Разделение по полу - признак падшести и частичности человека. "Пол есть тоска, потому что на нем лежит печать падшести человека..." (1). "Пол есть ущербность, расколотость человека... Пол по своей природе не целомудрен, т. е. не целостен" (2). Не случайно само падение происходит в библейской легенде через Еву. Пол - основа отпадения от целостности, основа отчуждения. В этом плане чрезвычайно интересна интерпретация первородного греха Э. Фроммом в его "Иметь или быть": грехопадение понимается Э. Фроммом как познание своей отчужденности, как процесс отчуждения. Адам и Ева устыдились своей обнаженности и при-

---

(1) Бердяев Н. А. Самопознание. С. 44.

(2) Там же. С. 45.

рылись фигурными листочками потому, что стали чужими друг другу и хотели скрыться от чужих глаз. Ведь первоначально замысел Творца состоял в том, чтобы через разделение полов устранить одиночество: "И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному... И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену, и привел ее к человеку. И сказал человек: вот это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою: ибо взята от мужа. Потому оставит человек отца своего и мать свою, и прилепится к жене своей; и будут одна плоть. И были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились" (1). Грехопадение - в поведении перволюдей перед Богом, в их взаимной измене: Адам трепещет перед Богом, переносит вину на Еву: "... жена, которую Ты мне дал, она дала мне от дерева, и я ел" (2). И только после этого кладет Бог вражду между мужем и женой, между семенем их. В земной проклятой жизни через скорбное добывание хлеба насущного, все трудности, противоречия, муки земного бытия искупили люди грех отчуждения.

Следующим этапом можно считать христианство. Иисус Христос - Сын Божий и Сын Человеческий, рожденный женщиной от Святого Духа, неся в мир любовь, зажигает в людях надежду на спасение и воскресение. Любовь есть то, что искупает грех, преодолевает равнодушие. Пол не изначальный результат отчуждения и отпадения людей от Бога и друг от друга, а только возможность и то, через что эта возможность случилась. Половое разделение - средство отчуждения, и средство соединения людей в целостность. Но все это касается человека. Мы же ставим вопрос о "чисто духовном" бытии, возможно ли здесь половое различие? Языческая религия имела с определенного этапа богов, разделенных по полу. Но не все народы признавали такое разделение божеств. Так, в русско-славянском языческом пантеоне не было богини женского пола, подобной Яриле или Перуну, хотя почитались Мать-сыра-земля без ее личностной персонификации, духи-стихии низшего ранга (русалки, кикиморы...). Вместе с тем у русских в более поздний период появилась страстная жадка в божестве - Душа Русского народа, Вечной Женственности. У Вл. Соловьева - София Премудрая, у Н. Бердяева - Душа Мира, соблавленная

---

(1) Бытие. Гл. 2; 18, 22, 25.

(2) Там же. Гл. 3; 12.

дьяволом, у Д. Андреева - пантеон женственности Вожественного порядка. Вечную Женственность он вводит в Святую Троицу наряду с Богом-Отцом, Богом-Сыном. Воплощением "плотского" начала Вечной Женственности является Лилит, она подчинена и Вожественному и дьявольскому влиянию. В русском духовном пантеоне ведущую роль играет Навиа - Соборная Душа русского народа и его природы, а также Дингра, "отвечающая" за телесное восполнение России. В "демонической Троице" женское начало воплощается в Великой Блуднице Фокерме. Важную роль играют демонические начала - Велга-разрушительница, Воглеа, демоницы городов в нижних мирах. Д. Андреев выделяет множество стихий - воды, почвы, воздуха, деревьев и др., а также магмы, вихрей, песчаных пустынь, минералов - все они тоже определены по полу. То есть в "духовные сферы" мифотворчество, философия, религия тоже вносят половое разделение, эрос, мистические браки, правда, постоянно подчеркивая их принципиальное отличие от человеческой эротики и сексуальности.

В духовную структуру человеческого существования половое различие входит через одухотворенную душевность и через любовь как проявление со-вести, единства, причастности к универсуму. Пол в структуре человеческой личности и индивидуальности имеет чрезвычайно важную роль, как и отождествление человеком себя с тем или иным полом. Духовность (культура как ее эквивалент и носитель), по мнению В. Розанова, в определенной мере сглаживает противопоставление полов, но не уничтожает его (1). Более того, уничтожение полового различия, "равенство" мужчин и женщин - явление опасное.

Через телесность, в том числе - пол, проявляются и душа и дух, только так они становятся не отвлеченными спекулятивными абстракциями, а нашими, собственными, нашим собственным существованием, жизнью. Вспомнить о бытии - значит вспомнить себя, свое собственное тело и через него же получать ответ.

И тело мне ответило мое,

Простое тело, но с горячей кровью:

"Не знаю я, что значит бытие,

Хотя я знаю, что зовут любовью".

(Н. Гумилев)

---

(1) Розанов В. В. Несовместимые контрасты бытия. М., 1990. С. 394-417.

В собственном бытии во всем многообразии его проявлений раскрывается и мир, и надмирность космического, вселенского масштаба. Это мы тоже постоянно ощущаем во всех наших структурных "слоях" и проявлениях.

Если духовное проявление нашего существования есть именно со-бытие, то, казалось бы, душевное внутреннее "я существую" замкнуто в себе. Но это не так. Наши пере-живания, в-печатления сразу же указывают на нечто вне нас, предполагают что-то такое, что стимулирует устремленность наших чувств, что вызывает их, "выманивает", "принимает на себя". Феноменология подобную "эманацию" души называет интенциональностью и считает ее сутью сознания. Сознание всегда направлено на нечто вне нас, противостоящее

Я и сознанию как иное, т.е. на предмет. По отношению к внешнему окружению определяется мое тело. На это нечто вне меня, на окружение, на среду моего существования направляется и мое волевое сознательное действие, мое поведение и деятельность. Это то, среди чего и в связи с чем "я существую", более того - через что "я живу". Как мы уже отметили, это не просто окружающая среда, это - предметы. Пред-мет: метка (мета), вынесенная вперед, передо мной, нечто вне-меня-находящееся. Метки эти я ставлю, они мои, родственны мне. Именно человек своим смысловым, осмысливающим, означающим, оценивающим действием определяет пред-стоящее не-Я в качестве предметов.

Но проставление меток, конструирование предметного мира - не иллюзия, это даже не просто реальность, это действительность. В том смысле, что и я на Них действую, но и Они на меня действуют. Они противостоят мне в качестве вещей (вещества), имеющих собственное основание, а не основание во мне. Эти вещи тоже обладают плотью, тоже являются телами. А если так, то и они обладают какой-то самостью, являются вещами самими по себе (вещь-в-себе). Поэтому они и противостоят нам, предстоят, что имеют это самостоятельное существование, в которое мы до конца проникнуть не можем. У них есть своя собственная мощь, сила (потом мы обозначили эти свойства как "силы природы", "стихийные силы", "законы природы" и т.п.). Эти вещи заставляют, принуждают нас считаться с их самостью и особостью: камень нельзя разгрызть, воду - черпать решето и т.п. Самостоятельность вещей постоянно удерживает нас от

гордыни и пучины солипсизма. Солипсизм пытается познавательное, гносеологическое отношение подставить вместо онтологического, поменять их местами. Данность Человек Там в форме наших идей и образов он перевертывает, переставляет местами. Эту уловку прекрасно развенчивает С. Л. Франк: "Хлеб дает нам ощущения ариетельные, осязательные, вкусовые, "пищеварительные", но - вопреки Беркли - не есть эти ощущения (...); дающий не может совпадать с даваемым. А именно в предметном бытии к содержаниям понятий (или "представлений" и "ощущений") приходит что-то, что мы как-то можем обозначить словами "полнота", "первичное внутреннее единство", "конкретность", "массивность", "жизненность" и т. п., - все то, что отсутствует в содержаниях понятий как таковых; и притом именно этот избыток-как бы трудно ни было его точно определить - образует существо того, что для нас есть предметное бытие; этот избыток и есть то, что "содержит" или "имеет" эти содержания, есть их "носитель" (1). Носитель предметности - вещь сама по себе (не в гносеологическом, как у Канта, а именно в онтологическом плане). В этом смысле она металогична, она может быть ухватываема в логике понятий только потому и в той мере, в какой сами понятия или, точнее, познавательные (сознательные, рефлексивные) процессы относятся, принадлежат к сфере металогичного, онтологического, бытийного. Логическая связка "есть", входящая в любое суждение, лишь указывает на наличие изначального бытия - непостижимой в любой логике, в любом познавательном процессе полноты и основы, источника мощи и самости, т. е. сущего. "Это доно, из которого в силу принципа определенности возникает расчлененная совокупность отдельных определенностей - само не подчинено логическим принципам или законам, а возвышается над ними или, лучше сказать, лежит глубже их, составляет более первичный слой реальности... бытия как сплошного внутренне-слитого единства - из природы бытия как металогического единства" (2). Каждая вещь включается изначально в это "все содержащее" бытие, и каждая несет в себе эту полноту, тем самым и противостоит нам как особое тело, особая плоть и особая мощь и самость.

(1) Франк С. Л. Непостижимое. С. 223.

(2) Там же. С. 227.

"Я существую" тоже как плоть и тело среди других тел. Изначальное единство в сущем позволяет то и другое соотносить, сравнивать, объединять: в поведении, чувстве, мыслях и т.п. - т.е. в опыте - во всем, данном мне каким-либо образом. Уже Бергсон объединял понятие тела с понятием "бытие-в-мире". Тело является познающим (и познающим) в той мере, в какой оно есть антенна, улавливающая жизненный поток, т.е. в какой само тело - жизнь. "Мое тело" тоже ведь среди вещей, оно сродни им, "мое тело" и вещи интимно переплетаются друг с другом. Более того, "мое тело" "использует свое бытие как средство для участия в их бытии, потому что каждое из этих двух бытий есть для другого архетип, потому что тело принадлежит к слою вещей" (1). Вне-меня-бытие мне сопричастно. Однако предчувствие сопричастности вещного, природного бытия еще не соотносено в полной мере с "моим бытием" с "я существую". Соотнесенность предполагает другую сторону, о которой мы лишь вскользь упомянули. Для меня не дана вещь сама по себе, она, будучи связана со всей полнотой бытия, мной не постигается, а лишь предчувствуется как какая-то граница. Для-меня вещи со-существуют со мной, т.е. определяются мной и по отношению ко мне. Я их обозначая (ставлю "метки") - делаю предметами. "Мое тело - не просто воспринимаемое среди воспринимаемых, оно - отмеряющее всего, нулевой пункт всех измерений мира. Одновременно оно касается и себя, видится собой. Именно поэтому оно способно трогать и видеть нечто, т.е. быть открытым в вещи, в которых оно читает свои модификации", - поясняет М. Мерло-Понти (2). Процесс опредмечивания и есть конституирование окружающего мира. Это не какое-то мистическое конституирование (порождение-обозначение). Вещи как плоть, тела, сродственные (при-родные) моему телу, имеют сами по себе значение, выявляемое в отношении со мной как их значимость. Вода опосредна утолять жажду; это соотносится с потребностью моего существования - "я хочу пить", "необходимо пить, чтобы жить". Плоть вне меня - строительный материал, стихия "моей плоти", и наоборот, они едины, при-родны, а потому соотносимы и значимы друг для друга. Человек творит мир, а мир творит человека во всех отноше-

(1) Merleau-Ponty M. Le Visible et l'invisible...P. 302.

(2) Ibid. P. 302.

ниях, на всех уровнях. Я надеялся вещи смыслом. То есть тем, как я переживаю, осознаю, чувствую эти вещи. Это процесс соотнесения вещей с душевно-духовным моим существованием. Предмет - осмысленная вещь, т.е., во-первых, вещь значимая для меня, а во-вторых, вещь, на которую направлена моя потребность. Здесь одновременно фиксируется и проекция моей потребности вне меня и значимость вещи самой по себе для меня (в меня). Предмет - всегда носитель смысла и его воплощение. Данность вещи мне - всегда предметна, осмысленна, всегда - феномен. Интенциональность и феноменальность неразрывны.

Как видим, сфера мысли - не мое внутреннее самобытие, не мое Я, а мое отношение к внешнему, вне-меня-бытию, или, точнее, сопричастность разных форм бытия. Внешняя среда, открытая мне, осмысленная мной, и есть "предметный мир", "окружающий мир", часто вообще отождествляемый с "Миром". Предметный мир "есть нечто вроде отпирания запертого, проникновения в первоначально неведомую, скрытую от нас глубину, разгадывания загадки, преследования скрывающейся, ускользающей от нас добычи" (1). Предметный мир раскрывается в феноменах, в усмотренном нами смысле вещей, в очевидном раскрытии вещей нам в силу того, что есть некий слой, где бытие вещей и наше самобытие сливаются, где они природны. Всякая предметная характеристика - феномен, она не раскрывает изначальную сущность мира, а только указывает нам на пребывание ("есть") изначальности бытия. Именно поэтому, на наш взгляд, феномен является символом реальности. А если символом, то в нем уже присутствует и указание на реальность, и предчувствие чего-то ей "предшествующего", точнее, более "высокого" или "глубокого", или "выходящего за ее пределы" - сверхреального (бессознательного, метафизического, трансфинитного, трансцендентного, онтологического).

"Мир" как бытие многослоен. Прежде всего, это не-Я, определенное по отношению к моему существованию, т.е. не-Я, не открытое мне, связанное с моим существованием, и в силу этого имеющее смысл. Он выступает как внешний, окружающий меня мир - выделенность не-Я в отношении к "я существую", - фиксируемый в качестве предметного (вещного) мира. Но, зафиксировавшись в качестве пред-

---

(1) Франк С. Л. Непостижимое. С. 307.

метного, он одновременно становится "миром человека". Предметы же оказываются мерками этого мира. К. Маркс со своей стороны, с точки зрения своего практического отношения, вскрыл ту же характеристику мира - его предметный характер, где предмет - результат деятельного преобразования природного бытия. Более того, предмет сам становится меркой и отношения человека к миру (в восприятии, в познании, в практике), и самого человека. То есть возникает как бы прогрессивное развертывание, завладение предметом всей реальностью и всей структурой мира. Выделенность, фиксация внешнего мира - не-Я - тут же одновременно предполагает выделение внутреннего ми,з человека - Я по отношению к внешнему миру. Предметные характеристики могут распространяться и на Я. Само Я в акте рефлексии улавливается как предмет, как предстоящее мне, что я надеюсь смыслом. Поэтому представления о своем Я могут либо "объективироваться", слиться с другими вещами, уподобиться им - это внешний взгляд на Я. Либо стать некоей иллюзией, когда мы разукрашиваем наше Я своими хотениями, желаниями, представлениями, потребностями - некое романтически-идеальное, желаемое представление о себе. По-видимому, Я существует где-то между "вечностью" и "проекцией желания". Со своим Я мы тоже соотносимся постоянно, но как со своим-иным. Более того, мы определяем смысл своего существования, пребывания нашего Я-в-мире. При этом мое существование как самобытие, как бытие-в-себе уже выявляется в связи со своим-иным в качестве для-себя-бытия, появляется внутренний экзистенциальный план. Дух-душа в телесных проявлениях переживает, проживает себя в соотношении со всем богатством своего существования и существования - вообще, т.е. Бытия.

И внешний и внутренний мир констатируются как есть, как существующее, а следовательно, относящиеся к изначально глубинному или всеохватному "ничто", "которое одновременно не является просто "тем-то" и "тем-то", хотя и предполагает наличие в нем определенностей "то-то". "Безусловное бытие", о котором мы не можем высказывать ничего иного, кроме того, что оно есть "ничто", которое хотя и содержит в себе все мыслимое "что", но само не есть некое определенное "что-то", не будучи, однако, в силу этого бессодержательным "ничто" (1).

---

(1) Фрэнк С. Л. Непостижимое. С. 278.



Мое бытие ("я существую") - одновременно "жизнь-в-мире". Я могу взять вещи, переделать их, насытиться ими, насладиться, т.е. - обладать, владеть вещами. Я могу не стремиться к обладанию ими и вообще ими не владеть как плоть плотью, но при этом испытывать наслаждение от наивно-изумленного созерцания, от открытия их в качестве неизвестного и до конца непостижимого.

Две телесные оси, два полюса бытия-в-себе (внутреннее и внешнее, моего тела и тел иных, моего бытия и бытия иного) сливаются в со-бытие. Самобытие как бытие-для-меня и как со-бытие с бытием-иного раскрывается в первоначальной вере и в мир, и в себя.

Я верую в мир, как верует маргаритка,

Потому что о нем не думаю - просто вижу.

(Альберто Кайэро)

Гуссерлево стремление совершить акт "эпохэ" в отношении к миру правомерно в том отношении, что первичную веру можно подвергнуть сомнению, можно "вопросать" мир о правомерности "перцептивной веры" в него, но ни в коем случае нельзя вовсе избавиться от этой веры. Избавлением от не-Я, казалось бы, может быть солипсизм. Но солипсизм верит в наличие своего Я, продуцируемого вне-себя. Следовательно, он соотносит Я - с не-Я, предлагает какую-то внешнюю границу Я, т.е. тоже "предчувствует" некое непостижимое основание самобытия, хотя и лукавит, не признается себе в своем "предчувствии". Процедура сомнения в перцептивной вере, или, иначе говоря, проблематизация веры в мир, вопрошение означает стремление выявить смысл мира не как мое осмысление, перенесение Я на не-Я, а выявление онтологического смысла. То есть опять же отнесенности Я и вещи к некоей общей мировозможности, к универсуму - "Свету Белому". Здесь соотношение с моим самобытием не отбрасывается, а встает в новую позицию, через мое существование раскрывается, высвечивается "бытие вообще". В терминах хайдеггеровской онтологии позиция "присутствия" в бытии оборачивается: "я существую" в качестве "просвета" бытия. Я высвечиваю бытие в моем существовании как мир, более того - свой мир, но свой мир оказывается способом выразимости бытия. Через свою жизнь, свою жизнедеятельность человек "встает в равные позиции" в мире и заставляет бытие обнаруживать себя, выражать, высказывать, проговариваться. Непостижимая безбрежность бытия из запредельности "вливается" в пределы

многого существования. Но и в этих пределах она "ощущается" как что-то "из запредельного", "предчувствуется" в ее глубине, непостижимости. Потому и возможно вечное "вопросение" разными способами: действием, стремлением, телесным опытом, сознанием, чувством и, наконец, мистическим постижением, что, во-первых, мы есть "просвет", открытость, а во-вторых, - нет окончательного ответа. Возможность обнаружения при невозможности полной выразимости.

Просвет в бытие ощущается не просто духовным или душевным, но вновь телесным способом, однако полным душевной гармонии и предчувствия одухотворенности. Это состояние, названное Тютчевым "все во мне и я во всем", но проявляемое иначе, чем неясное полуденное ощущение невыделенности себя из мира, упоминаемое нами ранее. Здесь - осознание и прочувствованность телесного, душевного и духовного единства, которое трудно передать словами, можно лишь пережить. Вот так описывал его Даниил Андреев: "И когда луна вступила в круг моего зрения, бесшумно передвигаясь за узорно-узкой листвою развесистых ветвей ракит, зачались те часы, которые останутся едва ли не прекраснейшими в моей жизни. Тихо дыша, откинувшись навзничь на охапку сена, я слышал, как Нерусса струится не повади, в нескольких шагах за мною, но как бы сквозь мою собственную душу. Это было первым необычайным. Торжественно и бесшумно в поток, струившийся сквозь меня, влилось все, что было на земле, и все, что может быть на небе. В блаженстве, едва переносимом для человеческого сердца, я чувствовал так, будто стройные сферы, медленно вращаясь, плыли во всемирном хороводе, но сквозь меня; и все, что я мог помыслить или вообразить, охватывалось ликующим единством. Эти древние леса и прозрачные реки, люди, спящие у костров, и другие люди - народы близких и дальних стран: утренние города и шумные улицы, храмы, со священными изображениями, моря, неустанно покачивающиеся, и стены с колышавшейся травой - действительно все было во мне той ночью, и я был во всем" (1).

Мир - "горизонт", движущееся определение бытия через мою жизнь. Мир - "фон" разворачивания моих смысловых позиций. Эти гуссерлевы понятия прочно вошли в арсенал философии, так как они

---

(1) Андреев Д. Роза Мира. М., 1991. С. 43.

позволяют в какой-то мере выразить и невыразимый "остаток" бытия, видимое и невидимое, постижимое и непостижимое, выговариваемое и说不出的, предельное и ~~запредельное~~. А кроме того - подвижность границы человеческого мира, ее трансцендентность. Собственно, жизнь, жизнедеятельность каждого индивида, его "я существую" и является такой подвижной границей мира. Мир - просто "есть, я его заполняю, я есть бытие в нем и он мне раскрывается как горизонт" (1). Жизнь и есть мое-бытие-в-мире, а смерть - мое небытие или инобытие мира.

— Человек творит мир, а мир творит человека. Эту мысль Д. Андреев выразил так:

И отрадно мне знание,  
Что мечта моя будет в стихе,  
Дух - в небесном скитанье,  
Плоть же - в мирном седом лопухе.

Разве можно с ним не согласиться? Как плоть природы входит в меня, так и я в нее; обмен вещ-ством - закон жизни. Душа моя изливается вне и очеловечивает, наполняет сердцем и разумом мир. Душа открыта миру, впитывает его краски, звуки, верховности, "вкушает" его, наполняется и становится богатой человеческой душой.

За означенным мной плотным слоем вещей-предметов остается нечто, что я не могу ухватить, но причастность чему я чувствую и стремлюсь выразить ее, включить в себя, а себя устремить в это запредельное, но сродственное мне в духовном соитии. Это и есть природность мира и человека, слияние в их бытии. Жизнь - вечно подвижное, но конечное, привязанное к Я, к "тут", "здесь", "теперь". Конечность человеческого существования основана поравному в разных отношениях и ипостасях. Исходными же оказываются антиномические связи бытия-небытия, жизни-смерти. М. Хайдеггер подчеркивал неоднократно, что смыслозначенная проблематика человеческого существования определена его укорененностью во времени - в истории и его "бытием-к-смерти" и одновременно в экзистенции, в экзистировании состоянии - "быть-всегда-уже-немного-вперед-

---

(1) Кривопапцев В. И. Феноменология М. Мерло-Понти (критический анализ истории и методологии): Дис. канд. филос. наук. Свердловск, 1975. С. 101.

себя-при-внутримировом-сущем". Мир - сущее, т.е. реальность, действительность. В то же время мир - подвижный горизонт в бытие, последнее же превышает всякое сущее, всякую реальность и действительность.

Подвижность мира - границы (т.е. онтологической характеристики мира) осуществляется через конечную жизнь индивидов. "Мы есть бытие (Dasein), т.е. мы есть жизнь в мире как все живущее" (1), - поясняет Dasein K. Ясперс. Связь Dasein с жизнью и ее осуществимостью в мире (т.е. с жизнедеятельностью) весьма существенна. Кажется бы, конечность нашего существования нам дана в опыте, т.е. онтически, эмпирически: через наблюдения смерти других людей мы знаем смерть. Но это не так. Смерть другого не есть знание моей смерти, она может остаться внешним фактом, не затрагивающим изнутри мое бытие. Подобную ситуацию описывает, в частности, А. Камю в романе "Посторонний". Смерть вроде бы близкого человека - матери героя - вовсе не раскрывает ему сущности жизни, ее самоценности и непреходимого значения любого существования. Убийство человека тоже не затрагивает глубинных основ собственного бытия героя. И лишь осознание им неотвратимости собственной смертной казни - собственного небытия делается значимым, смысловым фактом. Получается, что не "опытный" (онтический, внешне наблюдаемый), а онтологический пласт делает смерть фактом экзистенции человека. В онтологическом же плане смерть близка к тому, что М. Хайдеггер называет "ужасом", "обвалом бытия", в отличие от "испуга", "тревог" и "страхов" (2). Это точно такое же "предоупреждение", как и "предоупреждение" жизни в себе. Жизнь из предоупреждения способна вылиться в проживание, переживание, т.е. в ее подлинное осуществление и может быть понято из себя. Смерть же, понятая "из себя", - запредельное для человека понимание. Она всегда остается в сфере жизни, в сфере Dasein, но как особое состояние этого Dasein, выходящее за его собственные границы, точнее

---

(1) Jaspers K. Allgemeine Psychopathologie. В., 1948. S. 634.

(2) Сравни:

Блажен, кто не бывал невольником

Метафизического страха!

(Д. Андреев)

пробывание на границах самобытия. В жизни смерть остается только онтологическим "предположением" небытия и не способна стать для индивида бытием. Потому утверждающим и смысложивненным вектором человеческого существования является жизнь, жизнедеятельность, свое собственное живое осуществление, хотя вечно сопричастным и "вытгивалимым на поверхность", т.е. "кричком" смысла своего бытия является "ужас" небытия, на клеточном, телесном уровне ощущаемая возможность "бытия-в-смерти", т.е. "обвала бытия"; "memento mori" - рефрен жизни, "Кто близок был к смерти и видел ее, тот знает, что жизнь глубока и прекрасна" (К. Бальмонт). Dasein может быть, как видим, внешним (отчужденным, неподлинным) существованием при мире-сущем (в той действительности, где обитает человек), тогда это - настоящее-как "суэта". Но то же самое Dasein - бытие индивида в настоящем и настоящем в его конкретной определенности может стягивать к себе, втягивать в себя вечность, род, универсум, мир-бытие.

На наш взгляд, не просто устремленность к будущему, к цели, к выходу за свои границы делает конечное тут-бытие индивида "просветом" бытия. Хайдеггер прекрасно показал, что и "суэта" по-своему устремлена к будущему и цели. Фромм обозначил стремление к обладанию в качестве "бегства от свободы", от своей подлинности и одновременно от мира - бытия (1). Напротив, прорастание в настоящем (в "здесь" и "теперь") глубинной основы всякого сущего и делает Dasein, конкретное "я существую", мир подлинным, смыслодержательным, со-причастным бытию. Не инстинкт смерти вроде "воли к смерти" Ницше или Фрейда, а "воля к жизни" - главное структурирующее начало бытия человека в мире и мира человека. Но для подобного структурирования нужна конечность, граничность, конкретность. Их реальным проявлением является то, что человек в сущем живет, ограниченный определенной средой. "Я существую" как плоть среди плоти, тело среди других тел, но одновременно занимаю положение центра в этом "поле", "среде", "Я существую" среди других людей - носителей своих уникальных миров и одновременно принадлежащих общему Миру. Наличие другого и других определяется в отношении к моему существованию, но одновременно заставляет предпо-

---

(1) См.: Фромм Э. Иметь или быть. М., 1986. С. 238.

жить, что не все мной может быть определено, что всегда есть что выходит за рамки моего существования, остается, не улавливается, более того - "я существую" уже в каких-то предзаданных рамках, "метках", "смыслах", в каком-то мире-фоне, который мне известен и при-роден до всякого его познания и стремления понять. Что, наконец, всяким нашим общим меткам нечто предстоит и нами не улавливается и не постигается, во что можно лишь верить, мистически проникать и что можно вопрошать разными способами. Поэтому жизнь моя связана с бесконечным, непостижимым. Все мои чувства, устремления, желания полны надежды, отвергают конечность как признание своей собственной смерти, они ориентированы на жизнь в качестве "жизни вечной". И эта надежда до последнего момента не покидает человека. Именно она продлевает жизнь, питает ее. Не беглость и легкомыслие жизни, а, скорее, ее глубинная мудрость осознана поэтом:

Я, носитель мысли великой,  
Не могу, не могу умереть!

(Н. Гумилев)

На этой изначально жизненной вере в вечность и неизбежность жизни основаны религии, вся эсхатологическая проблематика. Но эта вера в жизнь - одновременно вера в бытие, в универсум, в абсолют.

Человеческое бытие в форме *Dasein* предполагает со-бытие-с-другими. Это особый модус бытия. Пока я не буду вглядываться в экзистенциально-личностный план бытия-с-другими, всему свое место. Однако, описывая метафизический уровень связи человека с бытием, нельзя игнорировать и этот аспект.

С точки зрения внешнего взгляда бытие-с-другими похоже на связь человека с вещами, с предметами. Другой "Он" - некое тело, обладающее самостью, с которой надо считаться, но одновременно можно "иметь" в качестве внешнего предмета, т.е. можно как-то означить, оценить, осмыслить это "Он", включить его в свой план, в свой проект, свою ситуацию. Другой - уже "помечен" местом в общем плане бытия-с-другим. Как мы говорим, - является носителем и воплощением социальных отношений, выполняет социальную роль - как раз оказывается носителем метки, данной ему иными, т.е. предметом особого рода: начальник, политик, воин, муж... Как и всякое тело, "Он" - носитель самости, а потому может сопротивляться нашим уси-

лиям, волениям в качестве внешнего самостоятельного тела. Его предметная характеристика имеет и смысл "меченности", и смысл выхождения, предстования, убегания вперед за рамки метки, т. е. наличия непостижимого остатка. Однако все предметы точно так же могут "убегать" от нас и до конца нам не даются. Все это позволяет легко сделать Другого объектом, сферой приложения нашей активности, воли, власти, обладания... Такой тип отношения к Другому весьма характерен. Тирания как наиболее уродливая форма власти имеет в своей основе отношение с Другим как с внешней вещью, с объектом. Может быть, внешнее сходство Другого с вещью является одним из реальных оснований неизбежности этого мирового зла. Воля к власти существует не потому, что есть ее объект, но без объекта она не могла бы существовать. Та же основа у садизма, лидерства, политики. На этом сходстве много с вещью (с механизмом) основываются во многом государственные структуры. Тем не менее, есть принципиальное отличие Другого от вещи. В качестве особого тела этот Другой имеет свою душу. "Душа вещи" - то, что в нее вложили и внесли, выраженное в собственном телесном составе вещи. В Другого мы тоже вкладываем свою душу, и чем более ее вкладываем, тем Другой ближе нам и дороже, хотя при этом "внешнее" его состояние может не исчезать. Ярким примером тому является чувство ревности. Но душа Другого - "потемки" для нас, так как мы ее не имеем до конца, не проникаем в нее не только по тем же причинам, что и в самость иной вещи. Самость иной вещи потому необъятна и до конца непостижима, что она связана с бытием, никогда до конца не постижимым, с другим сущим, имеет множество граней и пластов. В отношении вещи нам кажется, что, в принципе, в бесконечности мы способны ее пометить, присвоить. В отношении другого человека это недостижимо. Другой - сам может меня "пометить", посягнуть на мой внутренний мир, на мою самость. Еще меня может метить только в том случае, если я сам себя мечу с помощью вещи. Другой же может действовать (или стремиться действовать) в отношении меня с моим внутренним самоценным и неприкосновенным миром как с не имеющим "внутри", как с внешним предметом, его предметом. Другой - особый мир. Для себя Другой - ось и носитель своего мира (души и духа), и он мне об этом дает знать. Возникает проблема общения, проблема сопоставления наших миров и смыслов.

Проблема понимания и суть понимания ярче всего выступают в постижении чужого, другого. Возможность понимания обеспечивается внешним планом, т.е. единством со-существования в мире, в обществе, в среде, в языке, в культуре. Еще более она обеспечивается (или не обеспечивается) внутренним планом. Априорной основой понимания-вчувствования оказывается эмпатия. Эмпатия - явление телесного порядка. Духовное и душевное единство только тогда ощущается в качестве "сродства" и внутреннего приятия другого как своего, когда достигает бессознательного психофизиологического приятия другого. Во всех иных случаях понимание-вчувствование остается проблематичным. Очевидно, эмпатия формируется через физические контакты младенца с любящими его людьми. Отсутствие таких физических контактов (ласки, поглаживания, похлопывания и т.п.) ощущается как голод, не менее значимый, чем отсутствие пищи или сенсорное голодание (1). Во взрослом состоянии человек, которого в детстве не любили или не ласкали, становится глухим, замкнутым, "не способным понять". Иногда он стремится наверстать упущенное, требуя внешних подтверждений его приятия и его способности к приятию иных. Психозы, комплексы неполноценности, мнѳинакальности равного рода, садо-мазохистские комплексы во многом связаны с внутренней замкнутостью, с отсутствием эмпатии как телесно-чувственной основы понимания.

Dasein включает в себя и внешнее бытие-с-другими (например, социальное бытие), и внутреннее общение, понимание, вчувствование, индивидуальное бытие является со-бытием-событием. Яркой точкой, просветом бытия во всех его ипостасях и модусах. Индивидуальное тут-бытие может не узнавать себя как такой просвет, не замечать бытия, заслоняя его собой, может не замечать себя, уникальности своего бытия при "бытии вообще", закрываясь иным. Тем не менее, только индивидуальное человеческое бытие - Dasein и способно создать мир, и раскрыть мир как бытие. При этом человеческий мир - всегда есть жизненный мир, изнедающее событие. Анализ отношения человек-мир требует не просто обозначения своих

---

(1) Об этом см.: Герн Э. Игры, в которые играют люди (Психология человеческих взаимоотношений). Люди, которые играют в игры (Психология человеческой судьбы). М., 1990. С. 400.



параметров, что, надеюсь, было в данном разделе сделано, но и дальнейшей их конкретизации. Эта конкретизация должна уже идти в плане анализа Dasēin в качестве судьбы человека. Без этого анализа нельзя понять пути индивидуального человеческого бытия как жизненного мира, как жизни человека. Жизнь человека и есть его судьба.

## **§ 2. Пространство-время как основание свободы и судьбы человека**

Жизнь человека - его судьба... Опыт многих поколений и наш собственный вновь и вновь заставляют нас удивляться, недоумевать, склонять голову или счастливо восхищаться этим таинственным НЕЧТО, управителем и охранителем нашей жизни - СУДЬБОЙ, вновь и вновь вопрошать ее о тайне:

Судьба, судьба, чья власть тобою правит  
И почему хранимого тобой  
Нож не убьет, отравы не отравит  
И пошатит неравноправный бой!  
Как много раз Охране покориться  
Я не хотел, но ты права везде.  
Дитя не тонет в ледяной воде,  
И ночью рвется шнур самоубийцы.  
Куда ж ведешь? К какому божеству?  
И где готовишь смертное томленье?

(Д. Андреев)

Все мы "в руках судьбы", даже древние боги были подвластны ей. Мы часто пытаемся испытать судьбу, но помним, что не следует ее "хватать за хвост". И сколько бы ни размышляли мы над судьбой, ни пытались ее провредить, она остается загадочной и непредсказуемой. "Судьба-Индийка" - великая триада Времени, Жизни, Смерти. Единство этих начал бытия издавна запечатлено в мифологеме судьбы. Как и вся символика жизни, символика судьбы несет в себе и все символы смерти. Серьезный анализ мифологемы судьбы в древнегреческом мире содержится у В. П. Горана (1). Исследуя

---

Горан В. П. Древнегреческая мифологема судьбы. Новосибирск, 1990. - 235.

культы Микен, хеттов, Минойской культуры и других источников древнегреческих образов. В. П. Горан выявляет постоянно одну и ту же тенденцию - ярче всего ее выражают слова А. Магриса, цитируемые автором: "Богиня секса и материнства была также богиней загробного мира, ибо в человеческой жизни нет ничего ближе к смерти, чем совокупление и роды" (1). Эти богини-Пряхи или ткачихи, прядающие нить жизни человека с момента его рождения и разрезающие нить в момент смерти; или ткущие полотно жизни, когда полотно соткано - смерть. В "Одиссее" Гомера этот символ - в полотне, которое тклет и распускает Пенелопа. Итак, первая символика судьбы связана с целостностью жизни индивида, с завершенностью жизненного пути и с предопределенностью - все в руках Прях. Пока они нить не перерезали, смерти нет. Нить - продолжение пуповины новорожденного, привязывавшей его к жизненному истоку, Космосу. Нить или веревка - еще и пути, которыми судьба и боги связывают человека, и вновь она - узы, связь человека с богами и космосом. Итак, на первом плане - идея космической, божественной предопределенности жизни человека. Еще более эта идея видна в символе жребия и весов. Весы - полисемантичны. Они - космический зодиакальный знак, по ним устанавливается космическое равновесие, равенство и земное осеннее равноденствие. Здесь и "равная доля", и связь со временем. Но боги могут отмерить и неравную долю. Жребий тоже выражает идею делажа, доли. Здесь и равенство: все в равном подлеме-нии неизвестности и случайности, - и люди, и боги. Случайное предопределено: "Образ жребия оказался, следовательно, выражением идеи судьбы как предопределения, исходящего от некой высшей силы, власти которой подчиняются даже верховные боги", - делает вывод В. П. Горан (2). Равенство притязаний на долю перед вытягиванием жребия оборачивается в результате вытянутого жребия в неравные доли, в разное место в жизни, в разные дары, т. е. в разные судьбы. Еще более "дробное" предопределение предполагает образ керы (-кары?). "Кера придается человеку в момент его рождения. Кера ведет своего "подопечного" через всю жизнь вплоть до смертного

---

(1) Горан В. П. Древнегреческая мифологема судьбы. С. 37

(2) Там же. С. 130.

часа так, чтобы в точности исполнить все, что ему предопределено судьбой" (1). Главное же - этот "гений" следит за тем, чтобы свершилось роковое действие - смерть. Керы отвечают, прежде всего, за своевременность смерти; за наступление смертного часа и предзаданной ситуации: кому дано сгореть - не утонет. Здесь также обнаруживается связь судьбы и времени. Судьба ведет счет годам жизни человека, предопределяет его смертный час и следит за его свершением. Связь судьбы со временем очень тесная. Причем разветвленный пантеон божеств судьбы стоит в равном отношении ко времени. Фемида - одно из высших божеств судьбы. У Гесиода именно она родила от Зевса времена года, Ор, среди них - Дика - "Правду", "Справедливость", затем - Мойр. Мойры - непосредственные божества судьбы, но ведь и Дика, и Немезида тоже стали богинями судьбы. И неясно, что вперед - время или судьба, ясна их глубинная связь, неразрывность. Огромный пантеон олицетворений судьбы - Эринии, Илифия, Лахесис, Мойра (иногда - Мойры), Айс, Ананка, Тиха, Кера (Керы). Иногда Мойры превращаются в нескольких богинь с личными именами: Лахесис, Клото, Антропос, Фемида, Дика, Немезида. Вот лишь беглый, приходящий на память, поверхностный перечень божеств судьбы лишь в одной - греческой мифологии. Каждое из божеств имеет свои символические и смысловые оттенки, у каждого свой особенный аспект судьбы, но вместе с тем и внутренняя полисимволичность. Если одни из них выражают в большей степени факт рождения (Илифия), то другие - факт смерти и ее предопределенности (Эринии, Керы), третьи - долю (Айс, Лахесис), четвертые - порядок, неизбежность, закон (Ананка, Мойра, Кера, Немезида, Дика). Фемида остается для нас символом незаинтересованной, "объективной", слепой справедливости, она на весах отмеряет долю и кару. Судьба - неминуемое. Это иррациональное начало, сила, во власти которой находятся и человек, и народ, и боги. Она становится то неизбежностью, то необходимостью, то законом, то случаем. В какой-то мере в судьбу включаются рациональные компоненты, а также личностно-волеинтеристическое начало. Но если воля человека и включается в судьбу, то лишь как ее момент, ограниченный, непол-

---

(1) Горан В. П. Древнегреческая мифологема судьбы. С. 158.

ний. С Мойрами можно сговориться, но лишь в определенных пределах, можно попытаться обмануть судьбу, но уйти от нее нельзя, судьба наступает. Можно заключить договор с судьбой, но на время. Можно, в конце концов, выбрать между возможностями, дарованными судьбой (Ахилл перед Троянской битвой выбирает славную смерть вместо бесчестия жизни). Судьба может воздать за добрые и дурные дела, а может и не считаться ни с чем. Может одарить ни за что (Фортуна, Фарт). Как видим, попытка прояснить хоть немного образ Судьбы через обзор ее мифологем и символов не раскрывает тайны. Эволюция идеи судьбы тоже не дает нам полного ответа на вопрос о ее сути. Ясно только, что в идею иррациональной, импульсивной, фаталистической, индетерминистской силы проникла идея рационального закона, личного усилия, волюнтаризма, свободы, справедливости, индивидуализма. То есть свобода и судьба сопряглись между собой то в форме индивидуального усилия, требующего у судьбы справедливости, рационального обоснования, воздаяния за дела, то, напротив, в форме индивидуального вызова, преодоления установленного закона (логоса, природы и общества), или столкновения двух равнозначных начал свободы индивида и несвободы, необходимости.

А так как судьба - и носитель жизни человека (провиденциальное начало), и сама жизнь человека во множестве его осуществлений и дел, и смерть - завершение, то индивидуальное свободное начало то сталкивается с судьбой, то входит в нее как необходимый момент.

Помня о подобной неоднозначности, мы и попытаемся рассмотреть свободу и судьбу человека. Жизнь человека - его судьба, а судьба - время. Сами понятия "рок", "фатум" - уже время (1). С-рок, рок как год у славян, рок - час у чехов. Фатум же определяет более время как порядок следования и его необратимости вспять. Многослойность жизни и судьбы человека сопряжена с многослойностью времени. Эта многослойность обнаруживается в любом человеческом существовании, в *Da sein*. Факт моего существования "здесь" и "теперь" в данном окружении мной не выбирается, он мне дан и в этом

---

(1) На эту глубинную связь указывает П. А. Флоренский (См.: Флоренский П. А. "Время и рок" // "Стоп и утверждение истины". Т. 1, Ч. II. М., 1990. С. 530-534).

смысле предзадан и необъясним. Факт рождения от меня не зависит. Мы не выбираем где, когда и как родиться. Понятие кармы, казалось бы, эту предопределенность рождения и воплощения (т.е. места, тела, основ, судьбы) как-то объясняет делами, поступками в "прошлой жизни": вел жизнь праведную - улучшил свою карму, облегчил ее, несправедлен был - усугубил власть рока. Но и карма - предопределенность с огромным элементом случайного и абсурдного для меня, свободный выбор пути жизни и последующего рождения и здесь во многом предreshen и не выбран - генетическая цепь случайных рождений лишь слегка подправляется моим предпочтением. Человек не в силах учесть, что ему зачтется и в каком отношении, как отзовется в нем, в его детях, в его отечестве, в человечестве, в мире. Малое деяние может стать толчком к великим изменениям. Здесь действует тот же закон "малых флуктуаций" эпического масштаба, как и в любом неравновесном, неоднородном образовании. У абсолюта "своя арифметика", которую мы исчислить не можем. Поэтому Сартр говорил: "Абсурдно, что мы родились, абсурдно, что мы умрем". Событие рождения "бросает" нас в мир, в событие с другими, и сразу мы начинаем определяться этим миром. Мир, в котором мы рождаемся и живем, как общий горизонт существования - как бы статичный, отлитый, созданный другими пространственный свод, "помещение", где я существую, дом моего бытия. Это "помещение" совершенно особого рода, не пустота, не место, а именно "дом", где все уже кем-то расставлено по местам, ознaчено и осмыслено, имеет свою структуру, соотношенность, назначение. Структура этого общего, общественного пространства включает и людские отношения, связи их с вещами и друг с другом, имеет особые культурные предметы. Это очеловеченное и человеческое пространство. А поскольку оно - продукт прошлых эпох, среда моего обитания сейчас и того, что останется после, то это - "опространственное" время, а точнее - пространственно-временной континуум человеческого существования - мир-фон. Этот мир говорит с нами разными голосами, прежде всего - голосами предметов, в нем "есть значение без знаков//есть знак, расплывчатый как воск" (И. Северянин). Эти знаки - всюду и во всем - воспринимаются они бессознательно и творят человека. Выговаривание бытия происходит многообразным способом, но, если верить М. Хайдеггеру, этот "голос" лучше других улавливают поэты. Поэтому я

разделе о судьбе, свободе, пространстве и времени я буду опираться на чуткое ухо и мудрое слово поэтов - невольных выразителей вестей бытия, возвещавших судьбу своего народа и мира. Хотя любой творец: поэт, прозаик, художник, композитор, архитектор - бессознательно улавливает "голос" бытия и выражает его своими средствами, прорывается к невидимому. Он через свои творенья, собственные "меты" стремится определить мир и коснуться того, что находится за этими метами - неуловимого остатка, который вечно влечет нас таинственным образом.

Здания; парки и сады; вещи; нормы отношений, запечатленные в этикетке «обряде; одежда людей и манера носить ее; предпочтение цветовой гаммы в убранстве, произведения искусства, вписанность городов, сел в ландшафт и т. д. и т. п. - вся архитектуроника человеческого мира - продукт человека и его предмет, запечатленное время его жизни. Оно по-разному сопрягается с человеком в диапазоне от родного и близкого, моего "дома", до чуждого и враждебного, угрожающего человеку "помещения". Как человек непосредственно вошел в эти вещи, отделился в них, так и вещи входят в человека. Опредечивание - распредечивание, о котором писал К. Маркс, - не процедура сознания или практики, это процедура жизнедеятельности, жизни в целом.

Пространство многослойно и по-разному входит в человека, определяя его судьбу. Человек - микрокосмос, его внутренняя архитектоника как голография отражает космос и абсолют.

Все мы здесь необорот

Отражаем небосвод, -

это выражение К. Бальмонта проникает в глубины мироведания. Старое библейское представление о человеке как образе и подобии Бога твердит о том же. Поэты, художники, философы, богословы по-своему выражают эту связь человека с космосом, с абсолютом. К. Кедров в своей яркой работе "Поэтический космос" убедительно показывает через анализ мифа, литературы, архитектуры существование метакода и метаметафоры, свойственных любой культуре (1). Основания их в ближнем космосе, в движении светил, звезд, водиакальных созвездий. Замкнутость космоса на человеке видна в структуре египетских пирамид. "Пирамида есть небо-тело богини Нут, вывернутое наизнан-

---

(1) См.: Кедров К. Н. Поэтический космос. М., 1989. С. 480.

ку. Она, по принципу контраста, должна быть в отличие от небесной сферы угловатой. Угол как антипод сферы. В то же время ее острие как луповина, связующая с небом, как нижняя часть песочных часов, в которой верхняя часть - само небо" (1). То же - в архитектуре древнерусского храма: "Здесь купол символизирует невидимое небо, а нижняя часть - землю, вся служба в песнопениях и действиях повторяет космогоническую историю сотворения мира и человека" (2). Храм символизирует и Вселенную, но одухотворенную: "Храм стал символом одухотворенного мира, прообразом грядущего обожения Вселенной... все соединилось в единую симфонию: Бог, царства Неба и Земли, Священная история" (3). Как и история народа, добавим мы. То же единство - в католическом храме: "Готику одела храмы каменными кружевами, в которые вплетено все многообразие творений: люди и духи, растения и драконы, аллегории страстей и добродетелей, витражи наполняли храм радугой цветов, а устремленные ввысь линии окон, порталов и башен словно возносили всю эту мощную симфонию к небу" (4). Внутренняя структура храмов тоже символически отражает и вселенную и Бога, и историю человечества, и каждого человека, и его историю (5). Конечно, не все храмы выражают эту суть, они могут "опроститься" до "дома собраний" (общины верных, как многие современные западные храмы) и не нести в своей телесности суть вселенной. Но храм - это и человек, где здание - тело, а алтарь - душа (6). Разумеется, светские, "мирские" здания не отражают напрямую вселенную и человека в их единстве. Плост пространства, а точнее - пространственно-временного континуума и в мирских творениях присутствует, и по-своему входит в человека. Вхождение мира - космоса в человека, а человека в мир-космос может протекать

- 
- (1) Кедров К. Н. Поэтический космос. С. 84-95.  
 (2) Там же. С. 269.  
 (3) Мень А. Православное богослужение. С. 14.  
 (4) Там же. С. 14-15.  
 (5) См. работы А. Мень, П. Флоренского и др.  
 (6) См.: Флоренский П. Иконостас // Флоренский П. Собр. соч. Т. 1 Статьи по искусству / Под общ. ред. И. А. Струве. УМКА-РК. 1985. С. 218

по-равному. Эти взаимопереходы могут быть гармоничным единством (древнерусские храмы, раннее Возрождение, японские храмовые комплексы...). Вселенная может подавлять человека или, напротив, возносить его (ранние варианты готики, храмовые комплексы античности и инков). Может и человек закрывать собой вселенную (небоскребы Нью-Йорка, Эйфелева башня). Человек начинает "постав" (М. Хайдеггер) себя через свои творения миру. Но при этом он встает на пути единства бытия, застилает себя как просвет бытия, как точку связи с универсумом и в конце концов взрывает, разрушает себя. Н. А. Бердяев характеризует футуризм как явление развороченного века. "Человек разодран в клочья", так как "в человека начинают входить предметы, лампы, диваны, улицы, нарушая целостность его существа, его образа, его неповторимого лица. Человек проваливается в окружающий его предметный мир" (1). Этот мир - сущее-постав застилает ему белый свет, отчуждает от мира и от себя. Появляется нечеловеческая среда обитания, уродливая личина природы и цивилизации - зеркало человека.

Вот "картина обезображенного мира и обезображенного общества без всяких прикрас. Бесцветный ландшафт, свинцово-серое... море. Чахлая трава, низкорослые кустарники и мхи... Облик обитателей сохраняет полное человекоподобие, но черты смуты и разглажены. Они напоминают блины, почти полностью схожие друг с другом", обитатели этого мира трудятся, "нескончаемый труд прерывается лишь для сна, но сны лишены сновидений, а труд - творчества... Каждый из предметов сам находит того, кто над ним должен работать: чинить никому не нужную ветوشь, мыть что-то вроде измазанных маслом и грязью склянок, надирать металлические обломки. И работа и сон - протекают преимущественно в баракообразных домах..." У обитателей может появиться чувство бессильного стыда и совершение собственного убожества, "... терпкая жалость к другим подобным и приходит понимание своей доли ответственности за их трагическую судьбу"... "Третья же мука несчастных - это страх... способность пленников к движению здесь крайне ограничена, как и их способность к самовыражению", у всех "жгучая тоска по настоящему телу, по

---

(1) Бердяев Н. А. Судьба человека в современном мире // Новый мир. 1990. № 1. С. 214.



мягкому теплому миру". Господствует "дикарская суровость законов: это полунебытие" (1). Так описывает Д. Андреев инфрафизические слои Шаданакара, т.е. мир чистилищ и ада. Но мог ли он провидеть такой мир без своего опыта Гулага, десяти лет ссылки, да и вообще жизни в тоталитарной советской действительности? Мы узнаем всюду черты нашего мира, нашего пространства и нашей темной души; и стертость лиц, и убогость жилищ, и принудительный труд. А его описание собственно демонических миров - некоторые наши "идеалы", точнее идеологии и их воплощение, увиденные через увеличительное стекло. Вот мир игв. "Эти существа - обладатели острого интеллекта, создатели высокой цивилизации, в некоторых отношениях опередивших нашу". Игвы обладают звуковым языком односложного строения. Чрезмерный интеллектуализм этих существ выхолостил их сексуальную сферу. Способ размножения похож на человеческий, но непригляднее. Они совокупляются почти на ходу, никакой потребности в уединении при этом не испытывая, так как лишены стыда. Чувства любви, привязанности, жалости находятся в зародке. Вместо семьи - кратковременные союзы, а для детенышей - тщательно оборудованные и скрупулезно продуманные воспитальща... Мораль рабская. Общество состоит из двух классов: высшая интеллигенция, в которую входят ученые, инженеры, жрецы, администраторы - подчиняющееся большинство, действующее только по заданию руководства. Впрочем, и само руководство строго подчинено воле так называемых "великих игв". Их "методы научного исследования и техники весьма схожи с нашими", наука и техника достигли многого. "О Боге все они... имеют перевернутое представление как о мировом тиране... вообще все опрокинуто вверх дном". Они развивают искусства. "Но развитию искусств препятствует рассудочный склад психики игв и их слабая эмоциональность... Наибольшее развитие в искусствах получила архитектура. Города сформировались из сооружений сверхчеловеческих размеров, но голых геометрических форм... кубы, ромбы, усеченные пирамиды блистают облицовками красного, серого и коричневого цветов... А там, в этих городах, бушует и музыка, преимущественно шумовая... еще большую роль в их жизни играет танец, если допустимо применение этого слова к безобразным вакханалиям. И их демо-

(1) Здесь и далее см.: Андреев Д. Рога мира. С. 76-91.

послушания, сочетающие поразительные световые эффекты, оглушительное звучание исполняемых инструментов и экстатический плиз-полет... превращаются в массовые беснования".

Я не решилась бы на столь громоздкое цитирование, если бы оно не было образом нашего социального пространства или его возможных перспектив. Можно ли сказать, что это пространство русской, точнее советской судьбы? Да, конечно, но не только. Здесь отзвуки маршей коричневых фаланг или чернорубашечников, извращения "свободной любви", обездушивание, утрата духовности, да и телесное перерождение всей человеческой, точнее, все более бесчеловечной цивилизации нашего мира. Эти демонические слои не где-то в аду, а в нашей душе и нашем пространстве. Люди этого социального пространства тоже способны проникать в космос, но это проникновение - провал человека в космическую бездну, "процесс какой-то дегуманизации, смешения человека с нечеловеческим, с элементарными духами жизни космической" (1), и, как ни странно, обретая техническую способность полета в космос, "человек стал бескрылым" (2).

Безусловно общее всему человечеству пространство по-особому структурируется у каждого народа, в каждой культуре. И здесь - несколько сторон. Это и внешнее пространство, бытие этноса в географической среде и в опредмеченной культурной среде, т.е. в пространственном времени. Это и духовное пространство народа: смыслы, нормы, ценности, которые формируются всей его историей и для каждого из людей имеют объективную, точнее, онтологическую непреложность. Исследования Л. Н. Гумилева дают серьезный анализ этноса и богатый материал для размышления о пространстве бытия этноса (3). Этнос существует не изолированно от космического плана, а в биосфере земли, возникает под влиянием пассионарности - его движущей силы - результата воздействия космического излучения. Пространство этноса многослойно, различия обусловлены этапами исторического развития этноса. Состояние географической среды отражает состояние народа, его жизнеспособность. Культура и ее

(1) Вердяев Н. А. Судьба человека в современном мире. С. 212.

(2) Там же. С. 213.

(3) См.: Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера земли. Л., 1989. См. же. География этноса в исторический период. Л., 1990.

развитие - определенный показатель зрелости этноса и возможности спада его жизни. Положение индивидов, нравственные императивы, идеалы, смысловые акценты тоже зависят от состояния и стадии жизни этноса, колеблясь от принципов: "надо исправить мир, ибо он плох!" до "помни, как было прекрасно!" и "будь сам собой доволен, тролль", вовсе до утраты идеалов. Вот далеко не полный набор основных идей Л. Н. Гумилева.

Я не ставлю своей целью подробный анализ всех аспектов, связанных с социальным пространством. Для этого нужна отдельная работа или хотя бы глава. Мне важно подчеркнуть, что нельзя к социальному пространству подходить с грубо-физическими мерками, важна его многомерность, возникающая благодаря многомерности форм организаций жизни людей. Другой же важный аспект - наличие смысловой многомерности пространства. Именно это многомерное, хотя внешне, казалось бы, измеряемое тремя координатами пространство со-бытия людей и является средой, ареной, сценой, где разыгрывается судьба отдельного индивида. Его пространство всегда "здесь", но в это "здесь" вмещается тем или иным способом космос, Земля, человечество, народ, история. Экзистенциальное пространство индивида встроено в более общие и обширные границы - в пространство-этнос. И индивид в этих границах может быть лишен самости. "Людей надо рассматривать как органы их века, двигающиеся большей частью бессознательно", - неутешительно замечал И.-В. Гете (1). Но дело в том, что мир - не просто фон и местоположение моего бытия. Если он - горизонт (хотя и всеобщий, тотальный горизонт), то Я своими действиями, помыслами, своим существованием этот горизонт расширяю или сужаю, т.е. моя жизнь делает подвижной, динамичной границу мира. Внешнее пространство жизни человека и пространство его внутреннего мира могут не совпадать. Узкие застенки Владимирской тюрьмы 10 лет были внешним пространством Д. Андреева, а внутреннее пространство его души вмещало весь Шаданакар (2).

---

(1) Гете И.-В. Избранные философские произведения. М., 1964 С. 376

(2) Шаданакаром Д. Андреев называет "брамфатуру", т.е. все люди Земли, связанные общностью процессов и находящиеся, по его мнению, под влиянием светлых и темных сил. Различных слоев Шаданакара более 240 (включая инопространственные и интроемные)

со светлыми и темными слоями, всю историю и метаисторию России, да и других стран, вновь и вновь обегало Советскую страну и родные ему поля, леса, реки. Архитектоника пространства народа включает и внешние и внутренние аспекты. Они взаимозависимы и едины. Уже стало само собой разумеющимся связывать неохватность, размах, огромный диапазон колебаний русской души с пространством России. Это и географическая огромность, и многосложность исторических перипетий. Открытость в даль, путь, ветер, текущая река, и на этом фоне - Русь - "птица-тройка", готовая заметнуться вперед и вверх.

У русских - про-странство - страна, сторона и странствие. Мы живем в стране, мы - странники.

Путь - главное:

Откуда я пришел - не знаю.

Не знаю я, куда уйду,

главное - идти, ибо

мне все открыто в этом мире -

И ночи тень, и солнца свет,

И в торжествующем эфире

Мерцанье ласковых планет.

(Н. Гумилев)

Поэтому

И все идет душа, горда своим уделом,

К несуществующим, но золотым полям

И все спешит за ней, изнемогая, тело,

И пахнет тлением заманчиво земля.

(Н. Гумилев)

Впереди - душа, духовное, а тело лишь бредет за ней. На всем протяжении русской истории так. Пренебрежение к телу и знание его бренности, невыносимости оборачивалось страшными "азиатскими" пытками: сдирали кожу, садили на кол, раздирали тело на части, привязав к коням, заливали рот оловом, распинали на дыбе, вырезали на теле клеймо, ужасно пороли и т. д.: и т. п. Но это, кажется, еще более укрепляло душу. Даже пытки Иисуса Христа на Голгофе предстают не столь изощренными и жестокими, как "родные", русские "наказания".

Может быть, именно стремление идти куда-то к последнему кон-

цу, отсутствие "укорененности", "центральности" в мире рождало другой русский мотив:

И совсем не в мире мы, а где-то  
На задворках мира среди тьней.

(Н. Гумилев)

Наша страна связана со стороной, с краем. Край... Сколько семантических оттенков он содержит у нас. Край родной, край земли, дойти во всем до края, край пропасти, стоять на краю, краеугольный камень (даже основание с краем!), моя хата с краю, - крайность - черта родная (1). Русские края не боятся, стремятся к нему: "паян или пропадан!", "все или ничего!", "эх, была - не была!" Всем погибель, а мне "авось" повезет. Край представляется не столько последним концом, сколько стартом воспарения, взлета в более совершенный светлый мир, даже (и тем более) "У бездны мрачной на краю". Край-то совпадает то с абсолютом, то с уголочком мира. Но и уголочек мира может быть универсумом, как "темная банька с пауками" Свидригайлова. Свет и тьма, конец и начало, Бог и Дьявол - всего достигает маятник "странной" (странствующей) русской души.

О, бездна тайны! О, тайна бездны!  
Забвенье глуби... Гамак волны:  
Как мы подземны! Как мы надзвездны!  
Как мы бездонны! Как мы полны!

(И. Северянин)

Этими своими колебаниями, даже грехом и преступлением русская душа способна упиваться - какой-то оправдательный мазохизм преступной души, столь великолепно анатомированной Достоевским. И возведенный в кредо:

Нет творчества без разрушенья -  
Без ненависти нет любви.

(И. Северянин)

Марево и туман - неподвижность и медлительность, всегда готовые превратиться в вихрь, порыв, абсолютное движение, игнорирующее по-

---

(1) На "определенность мира по краям" как исконно русское свойство и на категоричность суждений указывает и Г. Гачев в своих "Национальных образах мира".

кой. Способность из диалектики изменений и покоя сделать "вечный бой", "движение абсолютно, а покой относителен и является моментом движения", "жизнь есть борьба" - гармония навыворот, "псевдо-диалектика".

Есть в медлительной душе русских  
Хар. растапливающий любой лед:  
Дно всех бездн испытать в спусках  
И до звезд совершить валет.  
И дерзавьё души вторит  
Иквал триумфов и иквал вины. -  
К мировому устью истории  
Схожий с бурей полет страны. -

в этих строках Д. Андреева я подчеркнула ключевые, на мой взгляд, слова из нашего смыслового пространства с их антиномичной связностью.

Ничего удивительного; начиная строить грандиозное мировоззрение (все наши задания стремятся поразить мир), роem Котлован, готовый поглотить всю плоть человеческую вместе с душой и духом. Хотим "питаться солнцем", стремимся к свету, погрывая во тьме и грехе убийства.

Страницество претендует на изменение, постоянное обновление:

Раз я меняюсь - я живу.  
Застыть пристойно изваянью,  
А не живому существу!  
(И. Северянин)

Но обновлениз - указывает сразу на оборотничество: .

Как сладко изменяться. -  
Живите для измен!

(К. Бальмонт)

Извильное обновляющее море становится гнилой трясинкой.

Я беру образы литературы нашего века, где и разлом и неразрывность русской судьбы - этнического пространства - четко обозначены. Несется, изменяясь, оборачиваясь, выворачиваясь, русская птица-тройка все вперед и вперед... И на этом пути два полюса, родные и близкие русской душе. Один из них - судьба каждого отдельно-го русского.

Больно быть в мечте в жизни странником  
По кругам национальной тьмы!  
Как устал я от подмен и вол  
На российской сбивчивой тропе,  
От усобиц, козней, терым, крамол,  
От безумных выкриков в толпе!

(Д. Андреев)

От этой усталости трудно скрыться. Выход один – смириться, сбиться в кучу со всеми, лишить себя лица ("лица-блины" Д. Андреева), уповать на то, что "на миру и смерть красна", "мы как все", постепенно вытесняя тоску "коллективным единством", внешней суетой. Появляется состояние людей в обществе, то, что у нас называется "общественным бытием".

Встречаются, соседствуют, несутся, разлучаются,  
С невольными усилиями усилие едины,  
Вращаются, вращаются, вращаются, вращаются,  
Колеса неустанные скрежетающего дня.  
И, все надчеловеческое

выхолостить, выместить

Зубчатую скребницу из личности спеша,  
Безвольно опускается в поток необходимости  
Воробей существования плененная душа.

(Д. Андреев)

А те, кто не смирился, просят Бога:

Дай зарыться в колени,

Силу – знать и молчать – укрепи.

(Д. Андреев)

И живут "золотыми снами" или бегут вон из России, когда всякая вера утеряна. Этот полус – странники-сторонники, в стороне стоящие или в сторону уходящие.

Другой полус – те, кому личная воля, страсть твердит "воплотить сны". Они – тоже странники, но иного типа – "сталкеры", "прогрессоры", да и "парии из преисподней". Безродные, неукорененные, "маргиналы", как называет их В. В. Скоробогашкий (1). "Рево-

---

(1) Скоробогашкий В. В. По ту сторону марксизма. Свердловск, Изд-во Урал. ун-та, 1991.

люциферы", как привыкли мы все их называть. Преобразователи, истребители, готовые положить свою жизнь и жизни многих иных на этом пути, или хитрые, честолюбивые и властолюбивые деятели. Но и те, и другие стремятся пространство и время подчинить своей воле, "между Временем и бездной начертить свои спирали" (Н. Гумилев). Эти люди - атомы, индивидуалы, они имеют волю к делу, волю к жизни или к смерти, волю к власти, они "разбойники", а не "овцы", по терминологии Ф. Ницше. Каждый из них, казалось бы, сам сделал свой выбор и смело осуществляет его. Они тоже мечтатели, но мечтатели - деятели. И их

Мечты отливаются в формы  
Великой и страшной страны

(Д. Андреев),

они стремятся не только найти, но и проложить "в недостижимое доступные пути" (Н. Гумилев). Ах, недостижимое - недостижимо? Но есть моя воля, Я иду и творю - в этом Я подобен Богу, Я и есть Бог или, по крайней мере, его Пророк, его уполномоченный - Мессия. Даже если Мои стремления - утопия, все равно -

Лучше слепое ничто,  
Чем волостое вчера.

(Н. Гумилев)

Устроенное, определенное целое - мир-космос - они стремятся открыть, выйти из сущего в бытие. Но космос расторгается в хаос, в ничто. Как верно замечает В. В. Скоробогатский, у этих "космических Одиссеев" дом везде и нигде, а судьба уже не "предначертанность и неизбежность, вытекающая из встроенности личности в мировой сценарий. Судьба-это и есть сама жизнь, нечто непредсказуемое, спонтанно творимое индивидом" (1). Их личный выбор, их воля структурируют хаос. Они стремятся быть вольными, утверждать свою волю - следовательно, уже навязывать эту волю другим:

Я всю жизнь отдаю для великой борьбы,  
Для борьбы против мрака, насилия и тьмы.  
Но увы! Окружают меня лишь рабы,  
Недоступные светлым идеям умы.

(Н. Гумилев)

---

(1) Скоробогатский В. В. По ту сторону марксизма. С. 237.



И они относятся к другим, как к рабам, к рабам своей воли, своим заложникам. И уже вновь "ложатся пухнувшими катакомбами за жертвой жертва, к душе душа" (Д. Андреев). Террор, диктатура, тоталитаризм - неизбежность обуздания хаоса. И сами люди волевого русского полка уже не индивидуалы, а реть, подчиненная воля. Но вот

Застрельщиков,  
мучеников,  
энтузиастов  
Дюиграна высокопарная роль:  
Эпоха - арена тяжелых, как вступ,  
Чугунных умов,  
урановых волей.

(Д. Андреев)

Все сначала... Можно начинать новый путь, вечный путь, вечное разрушение, вечную пассионарность, вечное мессианство. А что нести, - стремление к концу, к пределу, вечное страдание? Идеал русских - любовь, единение с миром, с универсумом, а средство - трансценденция, категорическая форма "не то, а..." (1). Но за этим "а..." - безместность, - утопия, устремленность вперед в будущее, но будущее - безвременье.

До сих пор я пыталась показать через черты русской судьбы специфику пространства человеческого мира, упоминая неоднократно, что это не просто "вместилище", а наполненность смыслами, отношениями, созданиями людей и самими людьми, опространственное время-история, статичное "время-судьба". Видимо, настал все же момент более подробно и точно рассмотреть время как основание судьбы не только в его опространственной форме, но и в иных ипостасях.

Время мы привыкли определять как прошлое-настоящее-будущее. Мир-фон, социально-этнический пространственно-временной континуум или статичное время связаны с прошлым. Прошлое нам неподвластно: не изменить его, не переделать, оно определилось, овнешнилось по отношению к нам, оно прожито, прошлого уже нет. Можно ли в таком случае сказать:

---

(1) См.: Гачев Г. Ф. Национальные образы мира.

то, что было и прошло,  
Это словно не бывало

(К. Вальмонт).

что прошлое - небытие? Нет, напротив, прошлое, как отмечал Сартр, - это бытие, совпадавшее с самим собой. Наше самобытие ("для-себя-бытие") стало бытием мира, осело в бытии, пришло к единству, к самотождественности. Прошлое нельзя изменить, переделать, мы уже не властны над ним, что свершилось - стало. Существование через совпадение с собой в качестве бытия превращается в сущность, в субстанцию, "оседает" в мире. Поэтому сущность всегда можно определить и вывить лишь "одним числом", т.е. при завершении процесса, превращении его в окончательность. То есть сущность - нечто омертвевшее, остановившееся - пассивный продукт, "деградация" свободного бытия человека, - если доводить мысль Сартра до ее логического предела. До тех пор, пока нет завершенности, нет совпадения своего бытия с миром и с "бытием вообще", сущность - лишь вероятностность, точнее - наличие разных вариантов, вырабатывающих некий инвариант. Определится этот инвариант-сущность с завершением существования, с совпадением с "ничто". Гегелево единство бытия и ничто в действительности не начало, а конец - ставшее, прошлое, оседающее. Не случайно Хайдеггер "ничто" связывает с ужасом, с "оседанием". Это момент, где бытие на фоне сущего сливается с ничто - "оседание сущего" - "оцепенелый покой", "обвал", "отсутствие присутствия", - другое сущего (1). Конкретное бытие, его подлинность, сущность раскрываются в момент завершения этого конкретного бытия. Смерть - завершение жизни и судьбы человека. Судьба не случайно - кара (или мера) - определительница смерти как иного жизни и как ее момента. Смерть дает окончательный смысл жизни. Судьба и жизнь определяются через смерть, так как после смерти этого конкретного бытия нет. Даже если допустить правдоподобие идей "загробной жизни" - это иное бытие, иная жизнь, иной мир. Наличное бытие индивида в земных жизненных условиях единственно и неповторимо. Жизнь - единственна всегда. Если брахман в результате праведной жизни переселится после смерти в

---

(1) См.: Хайдеггер М. Что такое метафизика // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986.

новом рождении на иные, более счастливые, планеты, он будет уже иным, это будет чужая, иная жизнь, по-своему столь же уникальная, как его земное существование. Всякое конкретное существование ценно тем, что оно единственно и целостно, универсально в своей единственности. И более всего целостность единственности конкретного существования выявляется в его завершении. Именно потому, что уже нет изменения, наступило завершение: вершина пройдена, достигнута, черта подведена. Уже древние греки это четко понимали. Когда Ахилл выбирает смерть под стенами Трои вместо бесславной жизни, - он выбирает и одновременно завершает, определяет свою судьбу. В выборе смерти как главном определении своей судьбы он свободен. Смерть освобождает. Она соединяет нас с самими собой, как отмечал Сартр. Поэтому "правдива смерть, а жизнь бормочет ложь" (К. Гумилев). Но смерть - конец, жизнь стала прошлым, остановилась, выявилась в своей определенности. В течение жизни мы постоянно, с одной стороны, выходим к миру, к совпадению с бытием; а с другой - постоянно выходим за рамки совпадения. Совпадение бытия-для-себя с бытием-мира в то же время есть "выдвинутость в ничто" (Хайдеггер). При этом "ничто не втягивает в себя, а по своему существу отсылает" (1) - отсылает за пределы сущего. В этом случае выявляется позитивная роль ничто: у человека появляется возможность встать в отношение к сущему и к себе. То есть "ничто есть условие возможности раскрытия сущего как такового для человеческого бытия" (2). Наша повседневная суета, внешний и поверхностный план бытия способны перед лицом ничто, перед возможностью смерти раскрыться нам. А на этой основе уже появляется тот луч "света белого", бытия, который освещает жизнь подлинностью, самостью. "Без изначальной раскрытости ничто нет никакой самости и свободы" - говорил М. Хайдеггер (3). Отсюда становится явной очистительная, сущностная роль пограничных ситуаций: перед лицом смерти человек осуществляет свободный выбор, определяет себя. Конечность человека - не только его несвобода и ограниченность, но и основа свободы, так как "двум смертям не бывать, и одной не ми-

---

(1) Хайдеггер М. Что такое метафизика. С. 38.

(2) Там же. С. 39.

(3) Там же. С. 39.

новать". Другая сторона - бегство от завершенности, от совпадения - как раз является взглядом в себя, саморефлексией на основе раскрытия сущего в бытие и выдвинутости в ничто. Это другая сторона того же самого отношения, она - выявление новых внутренних потенций самоосуществления и самосознания. Это клич: "Спаси меня, судьба! Спаси меня, Господи, и я перед твоим лицом и перед самим собой клянусь быть чище, лучше, добрее, поступать праведно и истинно!" Чудо спасения, бегства от ужаса в пограничной ситуации раскрывает нам свои возможности, ранее скрытые, мы бежим от своей конечности. То и другое - путь к миру, к бытию и путь к себе - трансценденция, выход за свои границы, расширение самобытия, наполнение его новым смыслом. "Ничтожна та жизнь, в которой не заключается великая страсть к расширению своих границ. Жизнь существует постольку, поскольку существует жажда жить еще и еще", - писал Ортега-и-Гассет (1). Итак, прошлое не только исчезает в ничто, оно остается с нами, присутствует в нас сейчас, в настоящем, оно предопределяет будущее. Жизнь через прошлое проектируется в настоящее и будущее и сохраняет свою целостность, единство и преемственность. Мертвецы держат нас за ноги, так как они своим осуществившимся существованием, ставшей сущностью спроектировали нас. Спроектировали и осуществили то пространство, тематический горизонт - мир, в котором мы живем, своими биологическими, психическими и культурными "генами" создали нас. Пршлое - то время (ве-ре-мя, ве-ре-я, веревка), которое суть судьба сообщества и наша в принадлежности к этому сообществу, то, что соединяет, связывает и одновременно опутывает, ограничивает. Пршлым задается история сообщества. Пршлое - в настоящем. Об этом размышлял А. Бергсон: "Наше время - это не мгновение, идущее на смену другому мгновению, ибо тогда мы имели бы только настоящее, тогда было бы невозможно продолжение прошлого в настоящее. Время - это непрерывный прогресс прошлого, пожирающего будущее и растущего по мере движения вперед. Если же прошлое непрерывно растет, то оно бесконечно сохраняется" (2).

---

1) Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М., 1991. С. 236.

2) Бергсон А. Творческая эволюция. М., 1909. С. 12.

На уровне личности механизм вхождения прошлого (прошлых поколений, предков, родителей) в нашу судьбу выявил Э. Берн (1). Наличие во всяком человеке "родителя", "ребенка", "взрослого" как раз показывает, что, кто и насколько определяют проекты нашей жизни, наши дела и поступки. Даже если человек руководствуется прежде всего своим "взрослым", т.е. собственными зрелыми, самостоятельными и взвешенными установками и решениями, его родители (т.е. то, что предписано ему в той или иной форме родителями) не исчезают совсем. Иногда власть "родителя" простирается на всю жизнь, порабощает, но и одновременно дает гарантии прочности и основы нелегкого существования в шатком и изменчивом мире. Это прошлое, которое "проглатывает", поглощает настоящее. В настоящем не обнаруживается принципиально нового, и его трудно отличить от прошлого. Это какая-то не своя жизнь, предписанная жизнь, жизнь в соответствии с предписанными "нормами", правилами, "жизнь с долгом", оборачивающаяся "жизнью в долг", "в долг" же она взята у прошлого. Этот "долг" - долгота или продление уже отжившего прошлого в нашем существовании.

Значит ли это, что прошлое надо отбросить, порвать с ним вовсе и только тогда можно стать свободным, можно стать самим собой и залечь своей настоящей жизнью? Позитивный ответ на этот вопрос большевиков-марксистов, футуристов: "отречемся от старого мира, отряхнем его прах с наших ног" - ни к чему истинно позитивному не привел. Без "праха предков" под нашими ногами мы безосновны, повисаем в пустоте и долго барахтаться в ней не можем. Прерывая традицию, мы раним культуру и, подобно скорпиону, жалим сами себя. Хотим сбросить время-время, а фактически прерываем беременность жизни, не берем даваемого нам дара как основы творческого созидания.

Гегель считал, что культура - то, что постоянно воссоздает целостность общественной жизни. Порывая с традицией, с прошлым, мы выпадаем из целостности. Если даже взамен мы создаем какое-то подобие целокупности, то оно не роднит нас, не выводит на уровень всеобщности человеческого рода, к универсуму, а, напротив, отчуждает в замкнутый мирок "за железным занавесом". Вместо родства -

---

(1) См.: Берн Э. Игры, в которые играют люди...

уродство, т.е. вырождение, а не жизнь. Только такое сообщество и может быть продуктом исторического аборта. "Не творите дела злого, мстят жестоко мертвецы", - предупреждал Н. Гумилев. К сожалению, недоразвитым, исковерканным, окровавленным результатом подобной исторической операции прерывания времени является наше общество, т.е. мы сами. И этот грех мы несем в себе, передадим в той или иной форме нашим детям. И неизвестно пока, сколько потребуются поколений и живого настоящего, чтобы испросить покаяние у прошлого. Есть ли вообще какой-то выход из этой драматической ситуации - сожительства настоящего с прошлым?

Ортега-и-Гассет писал по этому поводу: "... преважить прошлое можно только при одном неумолимом условии: надо его целиком, как пространство и перспективу, вместить в себя. С прошлым не сходятся врукопашную. Новое побеждает, лишь поглотив его. А подавившись, гибнет... единственный способ избавиться от него - это не гнать. Прислушиваться к нему, не выпускать его из виду, чтоб перехитрить и ускользнуть от него. Жить "на высоте своего времени", обостренно чувствуя историческую обстановку. У прошлого своя правда. Если с ней не считаться, оно вернется отставать вло и заодно утвердит свою неправду" (1). Но существу, о том же говорит и Х.-Г. Гадамер, утверждая, что прошлое надо понять, а понять его можно только в рамках традиции. Слепая борьба с предрассудками не приводит к положительным результатам. Надо отдать себе отчет в сути предрассудков. Войти в традицию, вычленив предрассудки и попытаться отделить "истинные" (те, что несут историческую правду, тот позитив, которым беременно прошлое) от "ложных" (от доры, ском, заблуждений, ложившихся на наши плечи бременем-гнетом). Я думаю, Ортега-и-Гассет неудачно выразился, предлагая "перехитрить" прошлое; не хитрить, а понять, осознать и что-то принять и укрепить, а что-то оставить в памяти как урок прошлого, чтобы не повторять вновь. Конечно, оно - негативное прошлое - может "влезть в окно", когда мы его "гоним в дверь", но у нас нет никакого выхода, кроме как вновь постараться понять и осознать, а почему это случилось, и изжить его через настоящее. Но и здесь нужна осторожность. "Тише, тише совлекайте с древних идолов одеж-

---

(1) Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. С. 331-332.

ды" (К. Вальмонт) - суть исторической осторожности. "Исправление прошлого - не подкрашивание или очернение истории и традиции, не убийство ее, это лишь дезориентирует настоящее и жизнь. Сделав прошлое ложью, мы настоящее делаем ложным, не живем истинной своей жизнью, а лицедействуем в личине или блуждаем в сумерках кулис. Видимо, перекрашивание русской истории, идеологическая направленность исторического знания и учения привели к смещению у русских жизни и театра: "достаточно 1/10, 1/100, 1/1000 театра - и русский начинает зарываться, его уже не остановить, он заигрался до чертиков" (1) - лицедейство, имитация, комедиантство, вплоть до издевательства, - "тут наша страна весь мир задавит, только волю дайте" (2). Русскому легко войти в придуманный мир - подмостки, где он - живая вещь среди живых людей, в мир, где

Бродили с драконами под руку луны,  
Китайские вазы металась меж ними.

(Н. Гумилев)

"Балаганчик" - излюбленный образ жизни и символ русского мира. Балаганчик может стать помпезным балаганом, где гром оркестров, марши, гимны, мишура. Может быть, это все - не от веселой жизни, если нет действительной жизни, - нужна ее иллюзия, так как

И в буре оаций,

маршей

и криков

Век погружает свои

тоску.

(Д. Андреев)

Игра и жизнь человека имеют много общего. "Игра - исключительный способ для-себя-бытия" (3). Это - свободное созидание себя и мира вообще, божественное творчество, более того - со-творчество (так как в игру вовлекаются многие), упоение спонтанностью и возможностью осуществления. Как смысл жизни - в жизни, так и смысл игры

(1) Галковский Дм. Бесконечный тупик. Фрагменты // Москва. 1990. N 2. С. 147.

(2) Там же. С. 146.

(3) Финк Н. Основные феномены человеческого бытия // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 394.

- в игре. Как в жизни материалом, орудием жизни являемся мы сами, так и в игре. В том и в другом случае мы совпадаем собой и через себя свой мир (жизненный или игровой). Во многих отношениях для определения жизни и игры не надо двух слов. Как виртуозно показал Е. Финк и другие теоретики, игра - один из фундаментальных феноменов бытия человека, его жизни. В игре ярко выявляются сущностные пределы - вершины человеческого бытия. Смысл, свобода, творчество, наслаждение мигом, бытийное до-рефлексивное проникновение в суть вещей, всестороннее выявление себя, превращение любой возможности (и даже невозможности) в реальность - божественное подобие человека. Богов нередко сравнивают с играющими детьми, с "игроками в кости" и т. д.

Да, я понял. Символ жизни - не поэт, что творит слова,  
И не воин с твердым сердцем, не работник, ведущий плуг,  
- С иронической усмешкой царь-ребенок на шкуре льва,  
Забывающий игрушки между белых, усталых рук.

(Н. Гумилев)

Может быть, эти слова поэта как нельзя лучше определяют игру и играющего как символ жизни. "Игра - это импульсивное, спонтанно протекающее вершение, окрыленное действие, подобное движению человеческого бытия в себе самом" (1), это одно из центральных определений игры, она - "базис счастья", "дарящее блаженство настоящее", "праздник бытия". Отличие же ее от жизни в том, что это "практика общения с воображаемым", утверждение "недействительного в качестве действительного", "игровая свобода есть свобода для "не-реального в нереальном"" (Е. Финк). Истинные проявления игры - свободного обращения с возможностями - избыточность, праздничность, беззаботность и т. д., проникновение ее во все сферы человеческого бытия - могут оборачиваться неподлинностью, подделкой, лицедейством и лицемерием, подменой действительности. Тогда в игру превращают: любовь, труд, власть и господство, познание, похороны и т. д. Конечно, во всех этих жизненных феноменах есть всегда элемент игры, то, что роднит их с игрой. Наслаждение и "базис счастья" как состояние любви; свободное владение своими силами, превращение через себя и природный материал их в предметы труда;

---

(1) Финк Н. С новные феномены человеческого бытия. С. 363-364.



возможное, наслаждение от постижения сущего в познании, ощущение возможности могущества в господстве и власти и т.п. Но когда любовь, труд, борьбу подменяют, а не просто пронизывают игрой, то искажают и их, и самое игру. Заменяют, маскируют главные смыслы, цели и проявления. Возникает не игра, а имитация, т.е. подделка под любовь, под труд, под политику, под игру, под жизнь - неподлинное бытие. Пространство жизни подменяется пространством игры. У игры нет иной цели, кроме игры, нет заботы, страха, подчинения иного. В имитации как раз средствами игры - перевоплощением, маскарадом, подведением одного (возможного, но не действительного) под иное (-действительное), особой "логикой", т.е. правилами игрового действия, - достигают иных целей - обладания, подчинения, замещения и т.п. На место свободы приходит несвобода и воля (т.е. утверждение своей воли), на место свободного приятия - обман, иллюзия, на место самосовидания - самонаслаждение.

Смешение игры и жизни может идти в двух планах. Во-первых, тоска, работа, недостижимость счастья и свободы в повседневном существовании, отсутствие в жизни подлинности бытия восполняются моментами праздника-игры. Это - компенсаторная функция игры, сохраняющая человеческое в человеке, помещенном в "нечеловеческие" условия, - "я трагедию жизни претворю в грехо-фарс" (И. Северянин). Путешествие, "комедия снимает с нас бремя гнетущей кабалы труда, подчиненности чьему-то господству, любовной страсти и мрачной тени смерти" (1). Игровая трагедия или "ужасная история" - "страшилка" - позволяют как бы пережить, преодолеть страх и несвободу, освободиться, выгнать его вон - вне себя. При этом можно и "заиграться", т.е. перепутать, забыть о разнице мира жизни и мира игры и условность игрового мира начать выдавать за настоящее. В "Лже-Вероне" Л. Фейхтвангера горшечник Теренций сам начинает верить, что он великий Цезарь. Правда, пока он на людях, - он удачно имитирует - играет роль для других, а находясь в одиночестве, истинно верит в свое перевоплощение.

Теория актерской игры К. Станиславского (играть как жить, действовать на сцене так, как действовал бы реальный человек в

---

(1) Финк Н. Основные феномены человеческого бытия. С. 389.

реальных обстоятельствах) идет от исконно русского образа существования - подмены жизни игрой; смещения границ игры и жизни. У Б. Брехта совсем иначе: следует играть на сцене - именно играть, не подчиняться никакой иной логике, кроме логики: я так представляю, я так изображаю и воплощаю, я так хочу. Это - спонтанная импровизация, идущая от меня - играющего, а не от действительной жизни прототипа персонажа. В первом случае все очень серьезно (даже если комедия), во втором - беззаботно-несерьезно (даже если драма). Точнее, здесь два типа серьезности: серьезность с заботами жизни; серьезность с беззаботностью игры. И тот и другой варианты могут привести к обману, но каждый по-своему.

"Русский" вариант позволяет

Забуть на миг

злой день,

Пить омрак чувств

хоть час.

(Д. Андреев)

Это омрак чувств. Мы его принимаем за истинность чувств. Можем их разделить, но не делим, это "сон рабьей жизни". Человек - раб, подневольный, знает о своем рабстве, но скрывает его от себя.

Долг...

Партия... скромность... Мы - прочный устой...

честь...

класс... -

гной

Будничной пошлости, страшно - пустой

треск

фраз.

(Д. Андреев)

Подменяется истинный долг, скромность, и эта подмена становится видимым, имитируемым устоем. Здесь - не компенсация, а загланированная, но принимаемая бессовнательно подмена. Этот "омрак" не доходит до разгона мрака, ибо если осознанно понять фиктивность устоя, то не на чем созданному искусственно миру будет держаться, он рухнет, как картонная декорация. В такой "игре" есть тот, кто ее осознанно насаждает, осознанно обманывает (парадигма "победителей" в терминологии Э. Берна), и тот, кто бессовнательно,

до-рефлексивно предается иллюзии. Вот это смешение игровых и неигровых элементов и создает подделку-имитацию. Помпезный балаган чаще всего маскирует еще один игровой пласт, игровой слой, ставший жизненной реальностью. Если в балагане "заигрались до чертиков", то открывается мрачно-жуткая картина. "Посмотри туда - он начинается, наш кроваво-черный карнавал", - указывала на такой пласт А. Ахматова. Люди ставятся игрушками в руках судьбы-эпохи, пространства всевластия мрачного режиссера. И этот режиссер оказывается анонимной силой, стихией, от которой не избавиться. Его нельзя однозначно персонифицировать с Иваном Грозным или Махотой Скуратовым, Иосифом Сталиным или Лаврентием Берия. Д. Андреев назвал его Уицраором Другом - демоном великодержавной государственности. Это мифическая фигура, в ней есть что-то от иного мифического русского существа - Вия, от взгляда которого не уйти.

Я знаю, с места не сдвинуться  
От тяжести Виевых век,  
О, если бы вдруг откинуться  
В какой-то семнадцатый век, -

мечтала в середине нашего века А. Ахматова, так как родное пространство-время уже перестало быть родным домом, точнее,

В том доме было очень страшно жить...  
ибо

Дом еще следил за мною  
Пришуренным, неблагосклонным окном.  
(А. Ахматова)

Что же есть человеческая жизнь-судьба в этой "адской арлекинаде"?

Она для нас большой кошмар  
Иль правда, горестней кошмара  
(Н. Гумилев)

В эту игру, если даже захочешь, нельзя не верить. Она стала  
жизнью - "жизненной мистерией" и уже

Ни nepотком,  
ни всдух,  
ни во хмелю,  
ни в ночь  
Средь тишины, с самим  
собой,  
Расторгнуть плен  
невмочь,  
Рвануть из пут свой дух,  
Проклясть повор,  
жизнь,  
тьму,  
лозь,  
строй.

(Д. Андреев)

Каждый, хочет ли, нет ли, пока живет - исполняет предписанную  
роль.

"Маска это, череп, лири ли -

Выражение злобой боли" -

общее выражение всех человекоподобных лиц. Человек сам становится  
"железным", омертвевает.

Что мне Гамзетовы повязки,  
Что мне вихрь соломенной пляски,  
Что мне поступь Железной маски,  
Я еще полужелезней тех...

(А. Ахматова)

И весь мир, все пространство становятся кукольным механическим  
театром, где исчезает человечность.

Тычемся тусклыми тысячами.  
Топчемся днями расчерченными.  
Крутимся скопами скорченными,  
Скрученными, замороченными.

(Д. Андреев)

Итак, два полюса игры: 1) поиск своей подлинности в "усилении"  
основополагающих жизненных проявлений в выдуманном и воплощенном

в игровое пространство-время мире; 2) уничтожение подлинности в навязанном игровом пространстве-времени.

"Западный" вариант игры-подмены несколько иной. Именно его описывает Э.Берн в своих играх, в которые играют люди: "Это серия кодов, содержащих ловушку, какой-то подвох" (1). Если в первом случае - субъект-объектные отношения, то здесь "победителей" и "пораженных" можно описать в терминах субъект-субъектных связей. Кто кого перехитрит - борьба индивидуалистов. Даже конформизм оборачивается индивидуализмом, ибо "мне так удобней". Казанова в знаменитом фильме Феллини прекрасно понимает различие между куклой и реальной женщиной. Но имитация любви и им, и реальными женщинами, толкает его к любви куклы, к кукле. Игра в любовь с реальными женщинами - борьба, сопротивление, доказательство своего превосходства. С куклой доказывать свое превосходство можно только перед собой, а не перед ней, она - объект, а не субъект, обманывать не будет. Чистое самоутверждение, полное обладание - бегство от имитации в новую подмену. "Живут в шутку и тем шуточнее, чем трагичнее надетая маска. Шутчество неизбежно, если любой шаг необязателен и не вбирает в себя личность целиком и бесповоротно", - характеризует имитацию бытия в цивилизованном обществе Х.Ортега-и-Гассет (2). И тот и другой вариант - неподлинное бытие и неподлинная игра, но на разной исходной основе. Все это - бегство от действительной жизни, подмена действительной жизни.

От действительной жизни мы бежим не только в имитацию, не только подменяя пространство жизни. Действительная жизнь - настоящее, "сейчас", "здесь", "вот".

Трудно сказать, какая эпоха породила стремление убежать от "сейчас" и "здесь" - "туда", в будущее, в завтра. Может быть, возрождение и утверждение христианства с надеждой и верой в более счастливую и праведную жизнь в Царстве Божием, может быть, возрождение, утверждающее возможность воплощения целей и надежд на земле и в земной жизни. Правда, "тутошняя" земная жизнь сложна, часто тяжела и подвержена неопределенностям, случайностям, где человек - пушинка на ветру, но авантюрный роман утверждает среди этой бури

---

(1) Берн Э. Игры, в которые играют люди... С. 37.

(2) Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. С. 340.

случайностей возможность воплощения своей свободной воли, достижения поставленной цели. Стремление к цели, бег за мечтой, стремленность в лучшее, идеальное завтрашнее существование заставляли разрабатывать и "завтра", и средства, методы достижения завтра. Мышление как устремленность к цели, действие как соответствие мышлению, существование как мышление, утверждение своего мышления - парадигмальные параметры Нового времени, не подготовленные раньше.

Воля к поставленной цели - общеевропейская черта. Печаль, несенная в завтра, будущее ее достижение стали скорее именно русскими чертами. Утопичность как безместие дополнялась вынесенностью в будущее как в безвременье.

Когда

В нашем прошлом - аэро-дымчато,

А в теперь - и мглы, и тьмы...

(З. Гиппиус)

то человек устремлен в будущее -

Радостно и ясно

Завтра будет утро.

(А. Ахматова)

Сама по себе футуристическая составляющая времени, разумеется, не является имитацией, она столь же реальное и важное временное измерение, сколь и другие. Без устремленности в будущее, без постоянного выхода нет жизни. "Можно понять то, что есть, лишь через то, чем оно будет... человек отрывается от своего прошлого и от детерминации (от действующей причинности, направленной от прошлого к будущему) и проектирует себя в будущее" (1) - основной лейтмотив экзистенциалистов. К себе можно прийти, отталкиваясь от будущего. Как целесообразность и целевая детерминация - центральное проявление живого, так и целеположение - центральное человеческое определение. Сознание - прежде всего целеположение. "Сознание не есть объект, оно есть проект" (Сартр). Через сознание же мы стремимся вскрыть смысл нашего бытия в мире. Хайдеггеровская "забота"

---

(1) Pierre-venuz. De Husserl a Merleau-Ponty qu'est-ce que la phenomenologie? (Etre en penser Cahiers de philosophie) Lethfel et de la Baconniere. 1966. P.92-93.

как основной феномен человеческого бытия характеризуется не только как выход к "внутримировому сущему", но и как временной выход вперед. "Быть-всегда-уже-немного-впереди-себя..." - это и выдвинутость в ничто, и выдвинутость в будущее. Пока человек живет, он стремится, убегает. "Мы живем будущим: "завтра", "позже", "когда у тебя будет положение", "с возрастом ты поймешь", - замечает А. Камю и тут же восклицает: "Восхитительна эта непоследовательность - ведь в конце концов наступает смерть"(1). Думается, здесь будущее как горизонт времени и жизни путается со временем как горизонтом жизни. Часто эта путаница наблюдается и в обыденном языке. Иметь время иметь будущее. Будущее - открытость, оно пространственно; оно свобода, выход, надежда, просвет. То есть будущее - основание развития, изменения, в нашей парадигме - еще и прогресса. Если прошлое - неизбежность, то будущее - "бунт человека против неизбежности" (Камю). В конечном-то итоге любая устремленность в будущее - устремленность к осуществлению, к отождествлению с миром, к концу, к смерти, т.е. к прошлому, к замыканию круга бытия.

Но единый итог достигается разными способами. У Андре Жида есть образ, выражающий суть разной устремленности к итогу: "...рыбы, умирая, переворачиваются брюхом вверх и всплывают на поверхность: таков их способ падать" (2). Устремленность в будущее является устремлением жить, продлить бытие (длить-иметь время). Исследования геронтологов и психологов подтверждают "оживляющее" воздействие будущего: человек медленнее стареет, более активен и жизнелюбив, если у него есть проекты, т.е. надежды, цели, стремления. У него есть цель, и он стремится к осуществлению, не смиряется с разрушительностью времени. Будущее - великий строитель не только мира личности, но и живого человеческого тела. Будущее - надежда на вечность:

Что вечно - желанно,

Что горько - умрет...

Иди неустанно

Вперед и вперед.

(В. Брюсов)

---

(1) Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С. 30.

(2) Жид А. Дневники. Молодость. М., 1954. С. 20.

Это не "длание" "сейчас", а именно "вечное в сейчас". Идти от будущего - всегда надежда ускользнуть от пут времени: "Идти от тебя минуя" - или немного иначе - через время - будущее - от времени - прошлого.

Так: Временем как океаном

Прокрасться, не встревожив вод.

(М. Цветаева)

Будущего еще нет, поэтому оно может стать воплощением надежды и мечты, благоприятного случая ("фартом"). Возможность и неизбежность будущего уравниваются вероятностью. Каждый из нас, пока живет

Ловец в пучине бытия

Стоцветных перлов ожидания.

(В. Брюсов)

Какой еще дифирамб может спеть жизнь великому оптимисту - будущему? Будущее - великий иллюзионист, поддерживающий в нас неиссякаемую веру в вечность жизни, в обретение ее смысла, в себя как свободное существо и целостность, т.е. вселенную. Будущее - итог и разгадка жизни:

Все прошлое мне только снилось,

Разгадка жизни - впереди!

Душа искать не утомилась,

И сердце - дрожью жить в груди.

Пусть все свершится, -

что б ни сбылось!

Грядущий миг, -

скорей приди!

(В. Брюсов)

И никакой опыт смерти других, крушения надежд других не убеждает нас в собственном конце. Будущего нельзя знать, его не проживают, в него верят или его воображают. Поэтому доводы рассудка и опыта других не всегда действительны для будущего. Здесь оно оборачивается судьбой - дарительницей или охранительницей.

Но все же будущее - детерминация целью, надеждой и верой - подготовлено настоящим и прошлым. Если будущее в его осуществлении, т.е. при переходе в настоящее и прошлое вовсе не оправдывает надежд, то оно может страшить, а не радовать. Оно становится убийцей надежд. Правда, в этом случае будущее уходит от своей су-



ти, оно осуществляется и становится прошлым. Точнее сказать, жизнь перестает питаться надеждой на будущее. Будущее все равно останется примирителем, так как избавит от хлопот жизни, подарит вечный покой, следовательно, все равно даст разгадку жизни. Стремление к итогу - разгадка, называемой смертью, все же оказывается стремлением к иному бытию:

О, как я рвусь тот мир оставить,  
Где маятником душу рвут,  
Где вечностью моею правит  
Разминование минут.

(М. Цветаева)

Ориентация на будущее - смерть, или инобытие, оборачивается убийством этой жизни, этого бытия. Я уже говорила, что будущее как продление бытия есть дление не "сейчас", а "бевременного" в "сейчас". То есть это реанимация через "хирургическое вмешательство", через уничтожение "момента", "мига", "настоящего", "наличного" ради вечного, "всегда".

Когда человек избирает в качестве жизненного ориентира исключительно будущее, он убивает настоящее как "сейчас", как "миг", он его не ценит, не ощущает, бежит от него. Именно такое исключительное ориентирование на будущее и пренебрежение настоящим я называю еще одной имитацией жизни. Великую созидательную силу будущего можно эксплуатировать, но лишь до какого-то момента. Если будущее не оправдывается настоящим, оно становится безнадёжным. Будущее перестает быть подвижным горизонтом, а становится границей и переносится сколь угодно близко. Ортега-и-Гассет писал: "Эти границы, этот горизонт есть биологическая черта, живая часть нашего бытия; до тех пор, пока мы способны наслаждаться цельностью и полнотой, горизонт перемещается, плавно расширяется, колеблется почти в такт нашему дыханию. Напротив, когда горизонт застывает, это значит, что наша жизнь окостенела и мы начали стареть" (1). Цельность и полнота бытия невозможны вне будущего. Ведь полнота "бытия-для-себя" определяется вне собственных пределов, в вечном выходе к "бытию вообще", к универсуму, в переступании заданных границ. Уход в завтра особенно обострен у

---

(1) Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. С. 236.

нас. "Нет истории, которая так заботилась бы о завтрашнем дне, как русская... Россия не просто в будущем, но в будущем вселенском. Задачи ее - всемирные, и она сама для себя мировая задача. Тут и специфическая национальная психология: самоедство, ответственность перед призраком будущих поколений, иллюзионизм, вызываемый видением нерожденных судей, неумение и нелюбовь жить в настоящем, суетливое беспокойство о вечном, мечта о покое и счастье, непрошенно всеобщем, а отсюда - самовлюбленность, безответственность перед культурой, кичливое уничижение учителей, равнодушно добродушная уверенность в превосходной широте, размахе, полноте, доброте "души" и "сердца" русского человека, в приятной невоспитанности воображающего, что дисциплина ума и поведения есть увость, "сухость" и "односторонность" (1), - писал Г.Г. Шпет. Для нас сейчас важно понять, что исключительная устремленность в будущее оборачивается забвением прошлого и неумением жить настоящим. А такая жизнь неизбежно становится утопичной, безопорной, иллюзорной.

У нас есть тайное подозрение: "... и не любит ли жизнь настоящее?" (К. Бальмонт), без настоящего нам не обойтись. Куда от него денешься? Неизбежность настоящего в русской, особенно в советской, истории подменена будущим: коммунизм как будущая счастливая жизнь, "наш паровоз, вперед лети", и "будущие поколения людей будут жить при коммунизме". Жизнь строилась в соответствии с будущими планами: выплавить столько-то тонн стали, собрать столько-то тонн хлеба, соткать столько-то метров ткани и т.п., и все в будущем времени. Пусть сейчас всего и вся недостает, пусть сейчас трудно, плохо, униженно и скорбно, но "завтра мы покажем вам", "дети наши будут счастливы". То, что "завтра", становилось как бы "сейчас". Вот это и есть эксплуатация будущего, имитация настоящего. "Живу, не зная дня, повабыв число и век", определяла такую жизнь Марина Цветаева. Надежда, унесенная в безвременье, выступала как противовес тоске и серости настоящего. "Перемелется, мукой будет", - утешали.

---

(1) Шпет Г.Г. Сочинения. М., 1989. С. 53.

наем мы себя. А чуткая душа поэта улавливает истину:  
Все переделается? Вудет мукой!  
Люди утешены этой наукой.  
Станет мукою, что было тоской?  
Нет, лучше мукой!

(М. Цветаева)

Настоящее мнится лишь как переход в будущее, тогда "жить" означает не быть, а "побывать". Опять - как бы побыть, ненадолго заглянуть. "Мелькнуть, побыть и умереть" (В. Бриксов). Опять - игра, имитация вместо жизни:

Все мы немножко у жизни в гостях,  
Жить - это только привычка.

(А. Ахматова)

Неизбежное пренебрежение сегодняшним днем и его наличием бытием делает человека в лучшем случае "человеческим фактором", сродни станку или плугу, а еще проще - материалом в "топке истории", почвой под ногами, т.е. человек лишается свободы, индивидуальности и подлинности своей жизни. Полный абсурд, но не на свободный экзистенциалистский западный манер индивидуализма, а по-нашему, доморощенному, приподнято-помпезному балаганному бытию людей с мрачным, похожим выражением лиц. Если счастье где-то в завтра, то сейчас - "горя много, счастья мало" (А. Ахматова). Индивидуальные судьбы стираются в общей судьбе:

... Судьба одна  
и одна в пустоте порожней  
Подорожная нам дана.

(М. Цветаева)

И пусть каждый в "сейчас" страдает по-своему, нечто общее превращает нас всех в "лица-блины", испеченные единой исторической судьбой. А "широка страна моя родная" предстает в ее пространственно-временной и одновременно смысловой и судьбосоизидательной (или разрушительной?) основе. И что бы мы ни говорили о ее мраке и боли - это наша судьба.

Да, для нас это грязь на каблуках,  
Да, для нас это хруст на зубах.  
И мы мнем, и месим, и крошим  
Тот ни в чем не замешанный прах.  
Но ложимся в нее и становимся ею,  
Оттого и зовем так свободно своею.

(А. Ахматова)

Вот родная земля, почва будущих поколений, замешанная на крови и костях предков и современников. Соединение времен, истории, жизни в единый горизонт бытия, очевидно, тогда не становится уродливым и злым для человека, когда главной оценкой - скобой времен является наличное бытие индивида, индивидуальное и индивидуализированное настоящее. Глубоко прав был Августин Блаженный: "Правильнее было бы говорить, настоящее прошлого и настоящее будущего. Для настоящего прошедших предметов у нас есть память или воспоминания, для настоящего настоящих предметов - взгляд, воззрение, созерцание, а для настоящего будущих - чаяние, надежда, упование" (1). Время - едино; ве-ре-мя, веревка, обретающая реальность лишь через причастность к настоящему. "Бытие", "жизнь" - всегда и вечно "есть", т.е. настоящее время - "Dasein".

Свое бытие, "для-себя-бытие" постигается через связь с прошлым и будущим, отталкиваясь от них в настоящее, каждый знает себя только проектируясь в настоящее... Решение всех проблем трансцендентности заключается в толще дообъективного наличия "настоящего" (2). Жизнь как настоящее - это наполненность мгновения, пульсация живенности в мгновениях. Ницше в свое время пришел к выводу: "... важна не вечная жизнь, но вечная живенность", т.е. ее насыщенность. Долго можно умирать, а не жить:

Без жизни живу я,  
Живя в этой жизни:  
Живя - не живу я,  
Живя - умираю.

(К. Вальмонт)

---

(1) Творения Блаженного Августина. Кн. XI. Киев, 1989. Ч.1.  
С. 343-349.

(2) Merleau-Ponty M. Phenomenologie de la perception. P. 495.

Это один полос. Здесь все мгновения плоски, одинаковы, сливаются в сплошной поток подлунный, в котел, где варится похлебка истории.

Существования котловиной  
Задавленная, в столбняке глушин,  
Погребенная заживо под лавиной  
Дней - как каторгу забываю жизнь.  
(М. Цветаева)

Другой полос - "смотри в века, живу в минутах" (Н. Гумилев),  
стремление наполниться мигом, а миг наполнить собой и миром. Войти в мгновение как в вечность, войти в любое "сейчас" и "здесь" целиком.

Если многое сможешь в малом найти,  
Отпусти свои воюхи -  
И сумеешь себя обрести.

(Рикардо Рейс)

Похоже, "западный" путь бытия пришел к этому пониманию, а мы о нем сначала испуганно мечтали:

О миг, не будь бессильно плоским,  
Но опали, сожги меня  
И будь великим отголоском  
Веками ждущего огня.

(Н. Гумилев)

Затем, вдоволь "нахлебавшись" борьбы и огня, молили:

За одну минуту покоя  
Я посмертный отдам покой.

(А. Ахматова)

Воролись и вновь просили тишины для "обоженных нервов" (образ Е. Евтушенко). Пришли ли мы к пониманию ценности настоящего мгновения, поняли ли, что настоящее - некая длительность, где на первое место выходит наполненное миром и бытием Я? На Западе во весь голос об этом заговорил М. Пруст. Он предметом настоящего делает воспоминание. Не прошлое, а именно "настоящее прошлого", даваемое в воспоминании. Подходя к выплывающим в воспоминании вещам и людям предельно близко, "практикуя метод своеобразной логической

гистологии" (1). Пруст делает отдельную вещь или лицо миром самостью, заполняющей все вокруг. Обретается полнота, законность бытия. Перед нами своеобразное применение феноменологического метода в искусстве. Вспоминающий при этом не исчезает, есть его воспоминание, но оплотняющееся. "Поток сознания" не утрачивается в живого, живущего во времени, наполненного настроением человека. Прошлое дано через рефлексию, будущее - через предвидение и воображение, т.е. и то и другое через интеллект в различных проявлениях. Настоящее через дорефлективную или, как говорил А. Бергсон, - через "инстинкт", живую творческую интуицию. Интеллект свое важное и законное место в понимании времени и судьбы: членение, сопоставление, анализ и синтез, но "интеллект характеризуется природным (подчеркнуто мной Л.М.), непониманием жизни" (2), а "инстинкт отливается по форме жизни" (3); это телесный дух, или духовная телесность, - постижение жизни через ее телесное проживание и восприятие телесными органами, духовного и душевного "зрения". Бытие постигается через тело: через "инстинкт", чувственный образ и чувственную эмоцию, а также через разум - в той мере, в какой он связан с телесностью. Выход за пределы настоящего, "выдвинутость в ничто" - в прошлое ли, в будущее ли, в той мере, в какой они уже не есть и еще не есть, постигаются интеллектом и чувством - воображением. "Инстинкт" здесь отчасти сказывается, инстинкт как эмпатия, основа вчувствования, вживания. Но постижение прошлого и будущего через вчувствование это их понимание в качестве настоящего.

Итак, полнота жизни, действительная жизнь обретается в настоящем. Настоящее же не просто момент, а некая длительность, не просто переходная черта, а особое пространство-время-современность. Длительность и есть развернутое в пространстве время (4), наполненное смыслами. Психологами установлено, что если органу чувств последовательно предъявляются два стимула через определен-

---

(1) Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. С. 183.

(2) Бергсон А. Творческая эволюция. С. 141.

(3) Там же.

(4) См.: Бергсон А. Время и свобода воли. М., 1910. С. 107-109.

ний промежуток времени, то оба сливаются в "сейчас".<sup>1</sup> Инерциальность организма, явленная в этих экспериментах, обеспечивает наличие содержательного настоящего и связь содержательного прошлого с содержательным будущим через содержательное настоящее. "Сейчас" - не момент, а длительность, т.е. временной интервал. Такое настоящее не подвластно стороннему наблюдателю, оно индивидуально. Это всегда телесное восприятие и понимание события как значимого и осмысленного. Сама телесность оказывается временем, отложившимся в телесной организации. "Телесные часы" человека - его более чем сто биологических ритмов, сплавленные с душевными переживаниями и духовным опытом. "Время в нас", "психическое время" индивида не подчиняется необратимости и трем координатам. Благодаря обращенности на "сейчас", оно обратимо: могут проигрываться самые разные варианты хода событий, могут замедляться или ускоряться "миги"; прошлое или будущее, входя в настоящее, делается более реальным, чем данный момент и т.д. Причем это может выливаться и в "физику", точнее, в соматику и физиологию, о чем свидетельствует хотя бы йога. И уже трудно сказать, мы ли "у времени в плену", время ли подвластно нам. Оказывается, даже великий поработитель время, "пожиратель жизни - время" не лишает нас окончательно свободы мочи - могущества.

Мы способны

Между Временем и Бездной  
Начертить свои спирали,  
(Н. Гумилев)

так как судьба - не просто рок - время, неволя, но и арена свободного действия.

"Наш жизненный путь усеян обломками того, чем мы начинаем быть и чем мы могли бы сделаться"(1). Это судьба, о которой сказал поэт:

Радостью утро дышало.  
Думал подняться к вершинам гор,  
Думал пить воду чистейших овер,  
Думал уйти в бескрайний простор.  
Да жизнь помешала.

(Мигел Торра)

---

(1) Бергсон А. Творческая эволюция. С. 89.

Да, нашим мечтам, стремлениям, чаяниям никогда не удастся сбыться в том виде, в каком мы строим их в воображении. Будущее, извращаясь в настоящее, меняет свой облик. Но значит ли это, что мы игрушки в руках судьбы? Казалось бы, однозначный ответ на этот вопрос, хотя бы относительно нашей родной действительности, напрашивается сам собой. Тем более, что много страданий и испытаний, доказывая власть общего людям национального, социального пространства - времени, исторической судьбы. Огромное неведимое пространство России - "край - всем краям наоборот, куда надо идти - вперед" (М. Цветаева) пространство, где одни грешат, а другие за них каются и грешат вновь, обрекая новое поколение на новое раскаяние, все повторяющийся круг греха и раскаяния. С одной стороны, всегда - безвременье и безместие, а с другой - всегда - "ныне" (1). Абсурд, ставший закономерностью. Иррациональная реальность, в которой все же необходимо найти опору, чтобы жить. Официальные структуры искусственно, пользуясь правами режиссеров, вводят "моральные кодексы строителя коммунизма", "принципы партийности" (в любой форме, в том числе философской), идеологические и научные парадигмы, приоритет труда перед жизнью, "патриотизм" (пусть даже в форме интернационализма), классовую принадлежность и т. д. и т. п. Вариантов много, но все сходится в одном: частное выдается за универсальное и единственное, все подводится под единую рамку, отрицается индивидуальность вне общности. То есть утверждается подчинение, а свобода становится следствием познанной необходимости, т. е. несвободой. Но никакие официальные структуры, никакая, даже супертоталитарная власть никогда не могла человека подчинить полностью и целиком, как бы она ни преуспела в подавлении свободной индивидуальности. Ведь нужно "жить и мыслить", несмотря на все теразания" (2). Как при такой системе "голос плоти, нежность, творчество, деятельность, благородство вновь займут свои места в этом безумном мире" (3)? - Уйдя в бунт или во внешнее смирение. "Бунт порождается осознанием уви-

---

(1) Эту русскую черту отмечает Г. Гачев (см.: Гачев Г. Д. Национальные образы мира. С. 184).

(2) Камо А. Бунтующий человек. С. 50.

(3) Там же. С. 52.



денной бессмысленности, осознанием непонятного и несправедливого удела человеческого. Однако слепой мятежный порыв требует порядка среди хаоса, жаждет цельности в самой сердцевине того, что ускользает и исчезает. Бунт хочет, бунт кричит и требует, чтобы скандальное состояние мира прекратилось. Цель бунта - преобразование" (1). Можно полностью согласиться с А. Камю в том, что человек бунтует, когда, сравнивая (т.е. уже предварительно зная и основывая) "свободу" и "несвободу" говорит "нет", "не могу больше терпеть", отрицая старое, и говорит "да", стремясь к утверждению нового, цельного, своего собственного существования. При этом он борется за себя во имя всех и каждого. Даже кладя свою собственную жизнь во имя того, за что борется, он утверждает и себя и других в качестве ценности и индивидуальности. Борясь за себя - борется за всех, как за каждого. Порыв к бунту вырывает в душе человека "за себя", но оправдывается в своих действиях идеей "за всех". Эту мысль великолепно выразила З. Гиппиус:

Кричу, и крик звериный  
Суди меня, Господь!  
Меж зубьями машины  
Моя скрежешет плоть.  
Свое стерплю в гордыне...  
Но - все? Но если все?  
Терпеть, что все в машине?  
В зубчатом колесе?

Бунт в виде "звериного крика" и часто озлобленного (звериного) действия оправдан желанием блага для всех, единством, общей справедливостью, общей свободой. Однако "для всех" в конкретных исторических условиях труднодостижимое дело. Бунтовщик выступает против угнетателей. Угнетатели же чаще всего не отдадут смиренно свое право на власть. Появляется необходимость насилия по отношению к угнетателям. Но как только бунт берет на вооружение насилие, он сам может переродиться в насилие и гнет по отношению к другой части людей. Вместо свободы - воля, т.е. сила одних для насилия над другими. Бунт превращается в волю к власти, а не к свободе. Убитый дракон превращается в его победителя. Бунтовщик готов от-

---

(1) Камю А. Бунтующий человек. С. 126.

дать свою жизнь за лучшую долю, за свободу других, но чаще оказывается, что он обрекает жизни других на гибель и новое порабощение. Марксист-ленинизм оправдывал жертвы счастьем всех и каждого в будущей истории. Революционеры признавали для себя суд потомков, оставаясь в настоящих своих действиях безответственными. Потомки осуждают их, но от этого потомкам живется не лучше.

Неизбывному праву человека на бунт в результате противостоит угнетение нового свойства. Может быть, свобода состоит в "бунте самом по себе", а не в его результатах? Но бунт творится ради результата, ради состояния блага и справедливости: "я зло созидал, но я мыслил о благе" (Д. Андреев). Бунт стремится к позитивному утверждению ценностей, но его суть - в отрицании. Постоянный бунтарь возможен только как разрушитель, а не созидатель. Он разрушитель и обстоятельств и себя. Собственная смерть или смерть других людей предполагается бунтом. Если в качестве освобождения принимается смерть и разрушение, то появляется та же зависимость от судьбы (или та же свобода), что у Ахилла, выбирающего гибель у стен Трои, а не бесславную жизнь. Бунт - неизбежное, природное человеку свойство и завоевание, его следует признать ценностью человеческого бытия, но надо помнить и о его противоречивости и о возможности перерождения в насилие. Бунт порожден неверием в теперешнюю жизнь, отрицанием настоящего во имя грядущего. Он останется недейственным при всем его динамизме и ставке на действие. Без любви к настоящему, без утверждения в настоящем свобода иллюзорна.

В качестве другого средства освобождения я назвала внешнее непротивление. Но непротивление не означает принятие. Бунт основан на неприятии. Внешнее непротивление тоже не совсем соглашается, тоже не принимает насилия, жестокости, несправедливости и неблагости. Однако принимает судьбу. "... Судьбу - то, чему предстоит или не предстоит стать жизнью, - не оспаривают. Ее принимают или отвергают. Приняв, становятся собой; отвергнув, отрицают и подменяют себя" (1), - в этом я полностью соглашусь с Х. Ортегой-и-Гассетом. Есть великая действенная сила во внешнем недеянии, это поняли буддисты, русские "странники", отшельники, хиппи.

---

(1) Ортега и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. С. 339.

и люди, уходящие в монастыри и т.д. Конечно, и здесь - выбор и действие, но действие, основанное на внешнем непротивлении злу насилием. Кто и сколько раз не бранил Льва Толстого за эту его парализму! И марксисты, и фашисты, и экзистенциалисты... Малая часть людей осознала и приняла его призыв. Даже если "непротивленцы" объединяются в сообщества (хиппи, монахи в монастырях...), они действуют всегда индивидуально. Своей собственной жизнью в обществе и одновременно вне общества утверждают свое право на самость и свободу. Самосозидание в настоящем, которое в общественной форме не дает условий для свободного созидания себя. Через путь аскезы или просто "особый путь" они творят себя. Это переходная, пограничная форма между бунтом и принятием настоящего. Они отрицают настоящее общество, но принимают жизнь в природе, жизнь с единомышленниками, себя в форме изменения в соответствии с их идеалом. Общее с бунтом - то, что они подтачивают несправедливое общество отвергая и его, и ценности. Это путь немногих, путь одиночек, но этот путь - высокая человеческая ценность, путь реализации свободы. В рамках общей судьбы они выбирают свою судьбу и делают ее. Они не противостоят явно, не выступают "с криком эверингам" против внешних условий, но говорят: "Это не мой путь". Становятся на путь добра, каким они его понимают. Но это не путь всех. Отшельник скрывается от жизни в себе. Этому пути много возражений:

Скрыться! Скрыться!.. Скрыться из этого мира!

Но узнать бы хотелось любовь

Девушки, утром стряхнувшей дремоту...

Но написать бы хотелось стих,

Ведомый мне одному, - он, право, прекрасен!

Господи!

Не убивать хочу я, а жить!

И петь о тобой позабытых...

(Томас Кин)

Еще одним вариантом внешнего неприятия является утверждение и развитие лучшего в этой жизни - путь творцов, художников. Не признавая низвергать настоящее, они его показывают, описывают, совершенствуют, высвечивают красоту и радость, боль и страдание в этом мире. Их деятельность тем ценней, чем меньше они стремятся

преобразовывать, чем меньше рассчитывают на практический результат творчества. Пушкин в своем творчестве играл и наслаждался игрой. Он не подменял жизнь игрой, а в игре утверждал радость жизни. Конечно, у Пушкина есть грусть, печаль, но в рамках игры творческих сил и возможностей. В целом его творчество светло и радостно. Искусство "избыточно" по отношению к жизни, но через свою бесполезность оно утверждает и возвышает настоящее, жизнь, поет через автора. Слово "автор" происходит от "auctor" - тот, кто расширяет. Римляне называли так полководца, который добывал для родины новую территорию" (1). Автор добывает новые территории настоящей жизни и одновременно создает территорию культуры. Искусство - всегда присутствие, всегда "здесь" и "сейчас", всегда чувственная конкретность, индивидуальность, но одновременно символичность, всеобщность, бытие вообще в конкретном бытии. Даже если художник плачет, даже если просто сочувственно смотрит (А. Платонов), даже если он выдумывает будущее он присутствует в жизни как в настоящем и индивидуализированном. Свободен ли художник? Борхес кричит, что он уже не Борхес сам по себе, а Борхес через его произведения (2), он вписан в пространство в пространстве. Один Борхес, причастный к суетной жизни, сливается с другим Борхесом - писателем и художником. Бегство это от себя или приход к себе - уже трудно отличить, его книги становятся оправданием жизни и ее утверждением. Художник индивидуализируется в своих творениях, он индивидуализирует в них и вещи, и время, и пространство - т.е. мир, бытие вообще. Поэтому он в творчестве и он сам собой, он - вестник бытия, он - соиздатель реальности. У каждого высвечивается больше та или иная грань, но у каждого присутствуют все грани. Тоталитарное общество боится больших художников не потому, что они кричат о неприемлемости режима, явно бунтуют против него, а потому, что, присутствуя в настоящем, высвечивают его и его смыслы, живут через настоящее творят жизнь, а тем самым уже разоблачают задуманную режимом мистификацию. Все это можно сказать и о философах, о гениальных ученых, т.е. всех людях культуры. Опять же, чем меньше они служат практике, практи

---

(1) Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. С. 242

(2) См.: Борхес Х.Л. Юг. Рассказы. М., 1984 С. 13

человеческому эффекту, тем более они утверждают лучшее в настоящем. В ином случае они становятся идеологами и оправдателями имитации, а не жизни. "Свобода в творчестве," - утверждал Н. А. Бердяев, - в самосозидании и в созидании предметного мира вокруг себя. Здесь человек сопричастен Богу! (1).

Ну, а как жить со множеством "простых" людей, не бунтарей, не отшельников, не художников? Легко всех назвать "массой" и объявить всех принципиально несвободными. Никогда не соглашусь с таким утверждением. "Массовый человек" (качество, синонимичное "посредственности") в определенной мере живет во многих, все мы "суетны". Мы - люди, "люди ж озабочены пошлым и земным" (И. Северянин). Если человек не утверждает свою богоравность, он не становится червем. Человек - "междумирок", "срединное существо", "скоба", "отношение", есть множество определений человеческого места в бытии. И его человечность не грань между божественностью и звериностью. В нем есть нечто и от того и от другого, но именно его собственное.

Каюсь в том, что Я - Авель и Каин,

Каюсь в том, что Я - человек.

Каюсь в том, что Я - это Я.

(Мигел Торра)

Если человек не борется, не бунтует, не "скрывается", не создает художественную реальность, он по-человечески свободен в со-участии, со-жительстве, со-присутствии, в любви к ближнему и к чужому как к ближнему. Тоталитарное общество не может лишить всех и каждого свободы и "человечности", подогнать под единую общую рамку, так как сохраняются и живут "просто для жизни", "просто живут", тем самым утверждая природные человеку свойства, природу человека в многообразии ее проявлений: витальных и одновременно истинно человеческих. Мать качает свое дитя, любит его, и в нем утверждает жизнь, мужчина любит женщину, а она себя созидает через любовь к нему, сосед помогает соседу, поверженному врагу протягивают кусок хлеба, смотрят на звездное небо, в глубь озера, сливаются с жизнью природы, поют песню, пахут землю и создают нужную и красивую вещь, думают... - все это жизнеутверждающие че-

---

(1) Бердяев Н. А. Смысл творчества.

ловеческие начала в повседневности, в "тут-бытии". Многомерное человека постоянно позволяет ему ускользать из-под гнета. Человека хотят сделать только "трудящимся", а он ускользает в "любимый", "поющий", "думающий", "творящий", "играющий" и т.д. Его хотят сделать функцией разума, а он ускользает в "хочу" и "жизнь по инстинкту". Его превращают в "сексуальное, либидовное существо" а он убегает в смыслообразующее начало... Вытягивая одну "сущность", можно ее эксплуатировать и резко ограничивать человека, но благодаря неодносущности и возможности стать иным в существовании, человек утверждает свою свободу и подлинность.

Судьба и свобода спорят и сливаются, ведут диалог или борьбу во взаимопроникающих пространствах - временах бытия, в мире и одновременно в универсуме и Dasein. Вопросение и диалог - судьба и свобода.

Само слово "рок" связано с "речью" (рек, т.е. из-рекать, говорить). То же и "судь-ба" - "суд", приговор. Выявляется момент выговаривания, т.е. возможности разговора. Пусть для человека судьба темна и кажется иррациональной, все же внутри судьбы есть смысл, который она являет человеку, который человек выявляет через свою жизнь. Кто понял язык судьбы, осознанно исполняет ее "приговор", помня о своей ответственности перед жизнью-судьбой, тот обрел смысл и свободу. Кто - нет, мечется и ищет "свою судьбу", свое место и предназначение или бежит от судьбы, живет бессмысленно. Смыслы своей жизни человек всегда выявляет сам и своим собственным бытием. Основания же смыслов видит то в Боге, то в звездах, то в исторической эпохе, то в истории вообще, то в человеческих связях друг с другом. Свободные выходы, поиски, ускользания, т.е. трансцендирование и есть разговор с судьбой. Не все можно понять и объяснить. Предчувствуемые через проживание, но не объяснимые смыслы своего Dasein с пограничными или запредельными человеку сферами бытия относятся к абсолюту, универсуму, вечности, космосу, Богу, природе. Те, что более явно ощущаются и как-то объясняются рационально - к истории и взаимоотношениям людей.

Исторические основания индивидуального бытия - еще один исходный пласт определенности человека, без него нельзя понять, что есть человек; об этом - следующая глава.

# **КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИНДИВУАЛЬНОГО БЫТИЯ: ОТНОШЕНИЕ "ИНДИВИД-РОД"**

В предыдущей главе речь шла о субстанциальных основаниях человеческого бытия. Начиная с несомненности "моего существования" сразу обнаруживается, что "я существую" в "мире". "Я существую" одновременно выявляет, что "мир существует". Сам этот мир - мое отношение к бытию, мое место в бытии. Моя жизнь и протекает в нем, и зависит от него, и сама создает "мир человеческий". Я своим существованием присутствую в нем, как в своем "доме". Мир наполнен смыслами, он фон и горизонт моего существования и одновременно - существования иных людей. Мое существование - событие и одновременно событие. "Мир" - подвижный, но фиксированный пространственно-временной горизонт, который Я своей жизнедеятельностью раздвигал. Это и есть судьба и одновременно - свободная созидательная жизнь. Всегда будучи укорененным в бытии, человек укоренен и в мире, и, следовательно, в пространстве-времени, и в сфере смыслов. Таковы метафизические основания бытия. Поскольку они предельные, то, следовательно, и абстрактно-всеобщие и нуждающиеся в дальнейшей конкретизации. Провозглашая укорененность в мире - в пространственно-временном и одновременно в смысловом горизонте, мы еще не выявили особенностей и механизмов трансформации "укорененности" во времени. Указывая на "вечные", "всеобщие" основания индивидуального бытия, т.е. какие-то элементы вечной "природы" человека, мы не касались исторической трансформации этой природы. Чтобы понять основания индивидуального бытия, необходимо теоретически осветить еще и исторически изменчивую природу человека, т.е. более конкретно понять и историю, и человека как историческое существо.

Несмотря на то, что жизнь всегда есть "сейчас", т.е. настоящее, что живем мы в "здесь" и "теперь", покоится она на прочном фундаменте предшествующего и устремлена вперед.

Прочность "ныне" необходимо дополнить и конкретизировать через конкретно-историческое "здесь". История - и реальная взаимо-

зависимость поколений, и ее "умственное", т.е. логическое восприятие и введение в теорию:

Столетия - фонарики!

О, сколько вас во тьме,

На прочной нити времени,  
протянутой в уме.

(В. Брисов)

Когда мы "в уме" протягиваем "нить истории", важно не навязать на ней наших "узлов", т.е. важно не навязать прошлому наши смысловые установки, вольно или невольно не подогнать историю под нашу схему.

Если субстанциальные основания индивидуального бытия можно было выводить из очевидной и внутренне переживаемой нами несомненности "я существую" и из нее разворачивать все остальное, то исторические основания из несомненности своего самобытия не вывести. Понимание и здесь остается нашим рабочим инструментом, но оно уже опирается на исторические смыслы, на прошлое, отлившееся в предметах культуры - человеческого мира.

Задача исторического понимания, или исторической интерпретации, - через вхождение в традицию выявить смыслы прошлых эпох. Для этого необходимо выявить саму традицию, вычленив предрассудки, т.е. то, что предстает нашему рассудку. Через традицию можно уже попытаться приблизить горизонт нашего бытия и прошлых эпох. Баратынский в свое время так определял предрассудок:

Предрассудок - он обломок  
Древней правды. Храм упал,  
А руин его потомок  
Языка не разгадал.

Во-первых, наша задача состоит в том, чтобы разгадать, расшифровать язык прошлых эпох, чтобы понять "древнюю правду", но в соотношении с нами. Следовательно, важно выявить те формы ставшего прошлого, в которых запечатлены отношения людей, их мир, их смыслы - такова первая задача. Во-вторых, увидеть через эти "предрассудки", т.е. мнения людей о себе и о своем мире, ориентиры конкретно-исторически определенного индивидуального существования. Мы уже говорили о том, что человека объясняют из разных "сущностей": жизни и смерти; любви; духовности; сознания; субъективности; предметно-практической деятельности; сексуальности; аг-



рессивности; игры и т.д. и т.п. Причем в разные эпохи предпочтение отдается преимущественно какому-то одному объяснению. Прихоть это исследователей или есть историческая причина подобным объяснениям? Попробуем ответить на этот вопрос. В-третьих, история - реальное "поле" разворачивания всего рода человеческого в его прошлых-нынешних-будущих воплощениях. Но род вне индивида - абстракция. Поэтому важно историю, т.е. становление, трансформацию, развитие, увидеть через два полюса: индивид - род, выявить живую динамику этих полюсов. И, наконец, наш подход - онтологический, следовательно, важно опять же обращаться не только к "объективности", но и к мнениям людей о самих себе и о своем времени и мире, т.е. к смысловым структурам бытия. А эти структуры запечатлены в культуре, в духовности. Поэтому речь пойдет именно о культурно-исторических основаниях человеческого бытия. В культуре и в ее духовности можно попытаться найти, с одной стороны, механизм исторической изменчивости, конкретно-исторических особенностей и особенностей индивида, рода, человеческого мира, а с другой стороны - повторяемости, прочности, т.е. устойчивости, без которых нет преемственности. Мы как бы делаем новый виток, в котором конкретизируем и уточняем метафизические основания человеческого бытия на базе культуры и истории.

Итак, прежде всего рассмотрим специфику пространственно-временного континуума человеческого существования как культуры, но с учетом "исторического взгляда".

### **§ 1. Культура и духовность как смысловые основания исторического бытия человека**

Мы уже выявили, что человеческое бытие - индивидуальное бытие человека в конкретном месте и в настоящий момент. Одновременно оно - бытие-в-мире и просвет "бытия вообще", а также укорененность в напластованиях "опространственного времени". Всякое индивидуальное бытие есть и бытие-с-другими как в современности, так и в иных временных измерениях. И, как уже отмечалось, этот мир человеческого бытия наполнен смыслами. Человеческий мир несет смысл и выразимость, которые мы стремимся различить как голос своей судьбы, судьбы народа, мира и бытия вообще. Для фиксации

смыслосодержащего, выразимого, "говорящего" пространственно-временного континуума человеческого бытия есть особое философское понятие - "культура".

Мир человека - мир культуры и цивилизации. Культура и цивилизация иногда отождествляются, но чаще каждому отводится своя предметная сфера при наличии их общей "зоны". Я не буду вдаваться в глубину дискуссий по этому поводу, моя цель иная. Тем не менее обозначить свое понимание в этом вопросе, видимо, необходимо, ибо без обозначения позиции сложно будет говорить о культуре в интересующем меня плане. Цивилизация более отражает сферу создаваемых человеком условий жизни, среды жизни, включая также и "духовное"; не только материальную сферу, но и то, что обеспечивает духовный комфорт. Как известно, имеется несколько сотен определений культуры. Ее понимают либо как специфически человеческое образование, как искусственно созданное в противовес естественному, т.е. природному, как общество, или еще уже - как разумность и развитие человека как разумного существа - это так называемая "классическая" концепция культуры, идущая от Возрождения. Либо культуру трактуют как одно из звеньев природной эволюции - "натуралистическая" концепция. Известны концепции культуры, сводящие ее к духовной или моральной сфере, к материальному миру "второй природы"; к деятельности и т.д. и т.п. Все эти подходы имеют основания и не лишены смысла. Действительно, если человеческий мир - звено в планетарном, космическом целом, то и культура как одно из важнейших человеческих образований входит непосредственно в эволюцию природного мира. Но это именно человеком созданное, т.е. "искусственное" образование, в котором коренится человеческая природа в ее многообразных проявлениях: деятельном, духовном (и разумном, и моральном, и эстетическом) и др.

В нашей "советской" философской литературе тоже имеется множество толкований и пониманий культуры, но, очевидно, их можно свести к нескольким основаниям: "технологическому", "гуманистическому", "предметному", "ценностному", - все они правомерны, отражают какую-то одну сторону культуры.

Главным назначением культуры является, по-видимому, воссоздание целостной общественной жизни на протяжении ее исторического изменения.

"Технологический" подход выявляет прежде всего те операционные структуры, за счет которых и происходит воссоздание целостности. Здесь культура - нормы деятельности, ее эталоны, образцы, операции, передаваемые от одного поколения к другому. Овладевая этими нормами и операциями, каждое новое поколение как бы принимает эстафету от предшествующего, обеспечивает преемственность и поддержание общества на определенном (возможно, постоянно возрастающем) уровне.

"Предметный" подход видит культуру в особом, людьми созданном предметном мире (и в материальном, и в духовном), который накапливает и сохраняет в себе собственно человеческие способности, нормы, ценности. Их особая среда тоже передается от поколения к поколению, обеспечивая воссоздание целостности человеческой истории, т.е. это особый субстратный слой культуры.

"Гуманистический" подход обращается к человеку, показывает, как через приобщение к культуре каждый из людей поднимается "на высоту образа всеобщности" (Гегель), т.е. приобщается к роду человеческому и развивает его дальше. Культура - "человеческое в человеке", или мера присвоения им своей родовой сущности, одновременно это и мера "человеческого" в обществе и в природе - один из главных критериев развития и прогресса. Очень близок к этому подходу "творческо-деятельный" подход, видящий "меру человеческого" в творчестве и его развитии. Он раскрывает культуру с точки зрения ее основного живого носителя - субъекта.

"Ценностный" подход сосредоточивает внимание не столько на нормах, или предметах, сколько на значимости этих норм и предметов для общества, более того - на тех смыслах, которые придаются нормам, предметам, творческим актам обществом. Это то, что общество выбирает как ценное для себя, считает наиболее важным для воссоздания своей целостности. Эта сфера разворачивается в идеалы, образцы творческой деятельности, предметности, в нормы человеческого поведения, действия, жизни, отношения и т.п.

Как видим, во всех подходах есть то, что роднит культуру и цивилизацию как собственно человеческое образование. И культура и цивилизация проявляются и в технологических нормах деятельности, и во "второй природе" - в предметах, созданных людьми, и в "образованности" человека, и в ценностях. Но, на мой взгляд, цивилиза-

ция - это тот "постав", о котором говорил М. Хайдеггер. Она создана людьми, создает особую (прежде всего - техническую) среду обитания человека; обеспечивает ему внешний комфорт, так или иначе понимаемый в разные эпохи и в разных обществах; развивает человека как элемент этой "искусственной" среды; навязывает человека с его ценностями природе. С ее помощью человек становится внешне сильным, мощным субъектом - носителем активности, преобразователем природы по своему хотению, в соответствии со своими потребностями. Он "закрывает", "заслоняет", "затемняет" собой бытие. Цивилизация имеет своими предпосылками орудийную деятельность человека. Цивилизация противопоставляется "варварству".

Культура же как раз то, что поднимает человека на уровень всеобщности и целостности, что задает и формирует смыслы жизни человека, его высшие цели. Это уже не просто среда, а нечто возвышающее, выводящее к пределам человеческого бытия или даже - за всякий установленный предел. Культура, безусловно, воплощена и в вещах, и в нормах деятельности, и в образцах поведения, мышлении и т. п. Но главное-то в ней - не "внешняя оболочка": вещи, обряды, ритуалы, технологии и т. п., - а их духовно-смысловое содержание. Поэтому наиболее концентрированно культура воплощена в своем духовном инварианте. Любая "культурная сфера" будет воссоздавать целостность общественной жизни, воссоздавать общечеловеческое (родовое) в человеке и в каждом поколении людей, вести диалог с бытием в том случае, если в ней содержится, выявляется духовный смысловой слой. Цивилизация может быть и бездуховной, культура - нет. Она прежде всего - духовность.

Культура как аккумулятор духовности, смыслов может быть отнесена к субстанциальным, т. е. метафизическим основаниям бытия человека. В этом случае она - особое проявление мира человека, его смысловой пространственно-временной континуум. Это - "вечное", "всеобщее" в культуре, хоть и динамичное, трансформирующееся. По сути дела, точнее было бы ее на этом уровне обозначить как метакультуру. Но этот абстрактно-всеобщий смысл культуры всегда существует через свои конкретные, живые образования, весьма отличающиеся друг от друга в разные эпохи и в разных обществах, - типы культуры. Точно так же история (а на метафизическом уровне это - метаистория) всегда в конкретности есть та или иная форма общест-

венной жизни людей, особенностей их индивидуальной проявленности и т. д.

В сфере реального развертывания, трансформации рода человеческого и, разумеется, трансформации индивида история соединена с культурой. Исторический взгляд на жизнь человечества сформировался как представление о развитии, развертывании разных форм общественной жизни, их преемственности. "Всемирная история", - отмечает Шпенглер, - это характерное восприятие мира западным человеком, с его чувством историчности, это выражение своеобразного чувства формы, присущего европейцу, равно сказавшегося в специфичности созданных им картин мира, образа природы и т. п. "(1). Шпенглер не соглашался с упрощением жизни человека, со сведением ее к европейскому типу культуры и с превращением истории в "ленточного червя": Древность - Средние века - Новое время. Он возражал против того, чтобы каждую предшествующую нам культуру или эпоху считать нашей, менее совершенной, чем наша. Выделяя 8 типов культур, он показывал уникальность, неповторимость каждого типа и вместо линейной истории предлагал рассматривать цикличности трансформации культурных регионов. Все это - весьма справедливые уточнения и замечания. Действительно, идея историчности - европейская, она родилась и утвердилась в рамках этой традиции. Подобный взгляд на многообразие жизни - определенное упрощение. Он продиктован "бегством во времени", или "бегством от времени", т. е. разомкнутостью жизни на будущее и на прошлое ради будущего. Это продукт логики, дискурсивности, "умственности", а не живого "инстинкта жизни", интуиции. История противостоит и вечности и моменту, это - развертывание времени. А жизнь - вечное настоящее. История - выявленная "закономерность", т. е. какая-то необходимость. Н. А. Вердяев говорил: "То, что называется "развитием"... уже стояло под знаком необходимости, а не свободы... истина предстает мне вечно новой, впервые рожденной и открытой" (2). Даже прошлое живет в нас как настоящее, как вечно новое воспоминание. Прошлое всегда видится новым, в новом свете настоящего. С

---

(1) Цит. по: Тавризян Г. М. О Шпенглере и Я. Хейзинга: две концепции кривиса культуры. М., 1989. С. 25.

(2) Вердяев Н. А. Самопознание. С. 786.

единой и единственной линейной историей единого человечества трудно согласиться.

Но столь же нецелесообразно было бы вообще отрицать реальности определенного единства человечества. Понимая культуру вне витально-но-смысловых аспектов человеческого бытия, мы, действительно, найдем в ее созданности и искусственности неповторимое, уникальное, разединяющее людей и в пространстве, и во времени. Если она что-то и кого-то соединяет, то лишь строго в локальных масштабах. Соединяя же витальные проявления человека с его созданным миром, мы обнаруживаем общезначимые моменты в культуре. Мы связываем культуру с смыслами, со смыслом жизни, с поисками этого смысла. Жизнь же - и едина, и многообразна, человек - вечно тот же и вечно иной. Поэтому культура предполагает и преимущественную взаимосвязь, и трансформацию. Я предпочитаю говорить именно о трансформации, а не о развитии или сближать эти понятия. Развитие, т.е. переход старого в новое, от старого к новому и есть трансформация, создание же абсолютно нового - чудо, озарение и явление крайне редкое. Термин "трансформация" противопоставит прогрессистскому пониманию изменения жизни человечества во времени. Прогресс человечества частичен, нецелостен, непода. Он соседствует с регрессом, с неизменностью, с цикличностью.

Но историю как реальность, как особый срез бытия людей отрицать нельзя. Тот же О. Шпенглер отмечал, что цивилизация размышляется на историю, является общим для всех культур, для всех времен и народов. Правда, он считал цивилизацию стадией заката культуры. Содержательно же цивилизация связывается преимущественно с социально-политической, организационной структурой общества. Само слово "civilitas" означало высшее качество общественной жизни человека. Действительно, цивилизация - среда жизни человека, упорядоченная общественная жизнь. Организационные структуры здесь очень важны. Но вряд ли следует считать цивилизацию стадией завершения культуры, она в равной мере и в разных выражениях присутствует и в зарождении, и, тем более, в зрелости культурных образований. Скорее всего, именно цивилизация ближе к историческому измерению, но ее очень трудно отделить от культуры, от смыслов, от духовности, как и культуру трудно отделить от "порядка", от норм, от эталонов, форм, технологий, операций - от социальных образований и институтов.

Думается, культура в ее типически-временном срезе соединяется с историей. История рода человеческого предстает как общественная история. Это, конечно же, определенное упрощение, точнее - особый срез, аспект человеческого бытия. В его основе - общее, общество, общение, общественные отношения (пусть и во всем разнообразии их форм). То есть это трансформация бытия через выявление инварианта, интегративного качества бытия-с-другими. Это преимущество от поколения к поколению. В таком измерении тип культуры понимается не только как неповторимо-уникальное, но и как переходящее, как единое, как общее, т. е. как традиция. Могут быть "разрывы" культур, которые не позволяют нам до конца понять иную культуру, иную культурную эпоху. Но есть и общее, более того, именно общее связывает воедино историю этноса и суперэтноса. Есть нечто общее во всех культурах, что все же позволяет нам постичь себя как человечество, свою принадлежность к роду человеческому, многообразному, несхожему в одних планах и одинаковому в других. В нас есть отголосок всего русского, есть ниточка, хоть и неяркая, эллинического начала, есть вкрапления и восточных культур, и западных. Уже трудно выявить, а что же нас создало такими, как мы есть, где наш исток, ибо все перекипело в общем котле. Множество влияний, воздействий перемололось и стало русской мукой - мукой - основанием русской исторической судьбы. Каждая локальная культура этноса - его определяющая на протяжении многих веков и поколений. Она позволяет увидеть "общность форм между дифференциальным исчислением и династическим государственным принципом эпохи Людовика XIV, в античности - между государственным устройством античного полиса и Евклидовой геометрией, в истории Западной Европы - между пространственной перспективой западной масляной живописи и преодолением пространства при помощи железных дорог, телефонов и дальнобойных орудий, между контрапунктической инструментальной музыкой и системой кредита"(1). Тотальность каждой культуры протягивается в ее собственную историю. А общее в разных культурах - в историю человеческого рода. Пусть мы основываемся на европейской традиции, но знание того, что есть иные культуры и традиции, возможность связи с ними обеспечивает и их понимание (хотя для этого необходим труд души и мысли,

---

(1) Тавризян Г. М. О. Шпенглер и Й. Хейзинга... С. 38.

труд жизненного проникновения в другие культуры). Верно, что нельзя наши смыслы, наши культурные формы безоговорочно переносить на иные времена и культуры. Но столь же верно, что люди разных эпох и культур способны друг друга понять. Они - земляне, они люди. Бытие выговаривает себя по-разному и через разные культуры, и через разных индивидов, но голос этот - ответ на человеческие вопросы, человеческие позиции, человеческую жизнь. Человечество, род людской, - реальный носитель истории и культуры в ее временном измерении. Нельзя все сводить к историческому взгляду, но нельзя обойтись и без него. Как уже сказано, эта история, культура представлен \* через конкретный тип. Основу же типологических особенностей задают формы общения, вылившиеся в общественные отношения.

Воспроизводство жизни человека требует воспроизводства индивида как родового существа. Общение воссоздает человека как представителя человеческого рода в непосредственной форме. К Маркс был прав, отмечая, что человек рождается "без зеркала в руках", он "смотрится, как в зеркало, в другого человека. Лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку. Вместе с тем и Павел как таковой, во всей его павловской телесности, становится для него формой проявления рода "человек" (1). Когда культура определяется как мера воссоздания родовой сущности человека, т.е. общего родового в человеке, имеется в виду именно этот элемент целостного воспроизводства общественной жизни. Отношения Петра и Павла могут быть разными: от "Я - Ты", т.е. отношения двух индивидуальных миров, до "Я - Они", где уникальность индивидуальности иного стирается в безличности "всех вообще", или до Мы - особенного нашего социального положения, или Мы - общечеловеческого. Это может быть отношение социальных ролей, субъектов, субъекта и объекта, а может быть и глубинная экзистенциальная связь, затрагивающая все существо людей, а не только их повседневности. В разных формах общения люди по-разному приобщены к роду, к все-общности, отсюда и разная мера человеческого в человека.

Помимо непосредственного воссоздания человека как родового существа в межличностном взаимодействии индивидов, общение выпол-

---

(1) Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 62.



няет еще одну функцию. Отчуждаясь от индивидов в виде общественных отношений, общение начинает активно влиять на формирование культуры. Человеческое в человеке воссоздается через модифицирование формы культуры, через превращения. Именно общение в форме общественных отношений определяет исторический тип культуры и через него - степень развития человека как родового существа.

Две эти функции (стороны) общения - формирование человека как социального существа в межличностном общении и формирование общества как конкретной культурно-исторической представленности человечества - не противостоят друг другу. Родовое, общечеловеческое выкристаллизовывается историей из конкретного человеческого. Это и индивидуальное, и всеобщее одновременно. Человек - наследник рода и дающий наследие роду. Для того, чтобы целостность, единство не нарушались, необходимо "удержание существенного из прошлой жизни" (Д. Лукач). Эту функцию выполняет сфера идеально зафиксированных ценностей, значений, идеалов - сфера культурных смыслов. Ее можно определить понятием "дух эпохи", или "дух времени" (*Zeitgeist*). Здесь-то и накапливается культура в ее собственных проявлениях, это - средоточие культуры. Можно говорить о материальной культуре, о культуре производства, о культуре общения, о культуре тела (физической культуре), о культуре мышления и др. Но во всех этих сферах культура есть постольку, поскольку в них воплощена духовность. Культура - синоним человеческого мира, судьбы, жизни. Это дух эпохи, инвариант инвариантного в культуре, в нем идеальные нормы, ценности, смыслы, идеалы аккумулируют специфически сущностное проявление культуры, воплощают родовое в особенном. История как прошлое тоже представлена в духе эпохи, в смыслах, в духовности. Понятие "дух эпохи", как отмечают А. С. Богомолов и Т. И. Ойзерман, введено в философию в XVIII в. немецкими историками Х. Мейнерсом и Д. Тидеманом. Х. Мейнерс с его помощью характеризовал связь между образом мысли эпохи и общим состоянием ее культуры. Д. Тидеман же "впервые четко сформулировал с помощью понятия "дух времени" мысль о связи философии с политикой, правом, нравами - с жизнью общества в разных ее проявлениях" (1).

---

(1) См.: Богомолов А. С., Ойзерман Т. И. Основы теории историко-философского процесса. М., 1983. С. 172-173.

О. Шпенглер, П. Сорокин и другие связывали тип культуры, "модель цивилизации" прежде всего с духовной целостностью общества, видели в духовной целостности (в ценностях, пра-символах и т. п.) цементирующее основание общественной жизни.

Трудно сказать, что первично, а что производно в "бытии-с-другими" или в общественном бытии, в нем все тесно переплелось: общественные отношения подготавливают формы духовности, дух эпохи, в свою очередь, сцепляет общество единой культурной, духовной, смысловой, символической связью. Для нас не важен сейчас вопрос первичности-вторичности, он снимается в онтологическом подходе. Важно то, что духовное единство является ярким воплощением типичных черт жизни людей в обществе на том или ином этапе исторического развития. В понимании духа мне близкой представляется позиция Г. Г. Шпета: "Дух" как эхо жизненного многообразия, отклик на каждый его звук и тон, включающий в себя всю полноту, но только в особых, символически спроецированных корреляциях. "Дух" здесь не существо, обладающее высшими силами, не самостоятельное и отрешенное бытие, но и не чисто идеальная сущность, равно и не состояние индивида вне его воли и управления, а чуткий орган коллективного единства, откликающийся на всякое событие в бытие этого единства" (1).

Дух эпохи - сложно структурированная целостность, единство многообразного, отличающее одну эпоху от другой, одну цивилизацию от другой, одно общество от другого. Это как раз то особенное "место в истории", обладающее своим "голосом", где живет человек. Именно так я понимаю высказывания М. Хайдеггера: "Язык - дом бытия", "не мы говорим языком, а язык нами" и т. п. Благодаря культуре бытие обретает голос. Мифы, речь, символы, ритуалы, даже предметы - "проговаривание" мира. "Проговориться" его заставляет человек через свои изобретения, "высказывается" именно бытие через мир, который есть уже отношение к человеку. Язык может быть различным. "Язык вещей" - непосредственный предметный язык, то, что мы, вслед за К. Марксом, называем языком реальной жизни. Устройство хижины, боевая раскраска индейца, одежда, мебель, - все полно смысла и значения, все говорит, т. е. через себя и собой

---

(1) Шпет Г. Г. Сочинения.

выражает иное. "Посредством близкого и подручного мы выражаем и отдаленное и недостижимое" (1) - можно сказать, чуть перефразируя определение Ортегой-и-Гассетом метафоры. Язык реальной жизни может быть очень сложным, так как любой предмет человеческого мира - предмет культуры-представляет собой клубок смыслов и значений. Он символичен, а символичность полна напластований, разных уровней выразимости (2).

О. М. Фрейденберг отмечала, что первый закон семантики - неадекватность формы выражения тому, что она выражает (3). Семантический план предмета культуры - не копия, не снимок с того, что выражается, а именно символ. Так, например, платок - предмет одежды, женское украшение, знак замужней женщины на Руси, образ неба-"вселенной", саван и т. д. Предмет человеческого мира говорит о нас, с нашим пониманием и пониманием мира прошлыми поколениями.

Но "говорят" не только созданные нами вещи. Предметами человеческого мира оказываются и солнце, и море, и лес, т. е. "чисто физические вещи". И они для человека не бессмысленны. Мы вкладываем в них свои смыслы, а за нашими смыслами ищем их собственные смыслы. У человека море смеется или ревет и стонет, лес ему что-то нашептывает, поляна зовет отдохнуть, а "звезда с звездой говорит" и одновременно стремится что-то сказать и человеку. П. Флоренский, А. Ф. Лосев и другие пытались обозначить семантику цвета. Для этого им понадобилась широкая гамма человеческих эмоций, природных аналогий, значимостей предметов природного мира для человека. Их исследования - образцы установления смыслов "объективных вещей" для человека. За вещами человек закрепляет имя - их собственное "имение", их самость, но понятую именно человеком. "Имя"-*"имеющееся"*, "имение", т. е. собственно *"вещи"* принадлежащее. Через имя вещь обретает смысловую структуру, а имя приобретает плотную основу, т. е. плоть. Более того, *"имена"*, или, точнее, слова, сами становятся *"плотью"*, но уже в новом слое мира - в мире символов, смыслов, духа. Через плоть вещь *"вещает"*, т. е. выговаривает себя.

---

(1) См.: Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. С. 27.

(2) См. об этом работы А. Ф. Лосева, О. М. Фрейденберг, А. Я. Голосовкера, К. Кедрова и др.

(3) См.: Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1976.

М. Мерло-Понти подробно разрабатывал эту мысль. Если тела, вещи - плоть видимого мира, то слова - плоть мира невидимого, т.е. идеального, духовного. Они взаимосвязаны, согласованы между собой, взаимнообратимы. Тело - центр, связывающий плоть мира, всех вещей, слово - центр, связывающий смысловой, идеальный мир, мир значений. "Подобно плоти видимого, плоти отношения к Бытию сквозь бытие, подобно этой любящейся собой, эротизированной плоти, обладающей естественной магией, слово привлекает в свою сеть другие значения, подобно тому, как тело чувствует мир, чувствуя себя в нем", - писал он в своей работе "Видимое и невидимое" (1). Закрепленные за вещами имена - уже область естественного языка или этнического языка. Любой этнический язык закрепляет место общности в универсуме, определяет норму данной общности и человека. Любой такой язык может все выразить, но своими особыми средствами. Количество падежей, глагольные формы, способы согласования, количество букв, характер звуковой структуры языка могут быть весьма различными, что и является основанием для замкнутости языка и культуры одного региона по отношению к другому. Особенности языка всегда определяют тот остаток, который не ухватывается при переводе на другой язык. Образный строй, структура мысли - бытийные параметры, \*слои самой жизни, точнее - особенностей ее культурного проявления. Но тем не менее своими особыми средствами, всякий язык способен выразить все - и здесь основа взаимопонимания. Конечно, немцу с его точными наименованиями абстрактно-всеобщего нелегко понять японца с его символически-образными настроениями в выражении всеобщности. Но все же возможно соединение, соприкосновение и обогащение разных, вступающих в диалог языков и культур. Этот язык - живая жизнь людей, отлитая в социальные семантические формы. О нем В. Брюсов говорил:

Твой мир - навек моя обитель,

Твой голос - небо надо мной.

Он снимает в себе и "мой мир", и "мир-с-другими", и "мир", через него проговаривается бытие. Отсюда и роль поэтов - медиумов бытия. В поэзии множество оттенков: и самовыражение поэта-индивида, и отражение другого социума, и "постав", и игра, но одно из глав-

---

(1) Merleau-Ponty M. Le visible et l'invisible... P. 158.

ных проявлений поэта - "вестничество" (определение Д. Андреева). "Вестник - это тот, кто... дает людям почувствовать сквозь образ искусства, в широком смысле этого слова, высшую правду и свет, льющийся из миров иных" (1). Д. Андреев приводит для иллюстрации своей мысли слова А. Толстого:

Тщетно, художник, ты мнишь,

Что своих ты творений создатель, -

полагая, что истинный художник - пророк, мессия, т.е. выразитель не своей собственной воли, не себя, а каких-то высших смыслов и мира, я бы сказала - бытия вообще. Это же утверждает М. Хайдеггер, подобные мысли высказывают К. Свасьян, размышляя о творчестве Рильке (2), К. Кедров, говоря о Блоке, Есенине, Хлебникове и о своем поэтическом творчестве (3). Любой поэт, если он поэт, он и вестник, т.е. выразитель бытия, тот, кто слышит его голос, и своим голосом этот голос несет в мир. Не могу согласиться с Д. Андреевым, что есть поэты - не вестники. А. С. Пушкин, по его мнению, прежде всего играл, но он же был "Пророком". И Северянин предлагал:

Прочтите меня - я прочту вам себя,

Я прочту вам себя, как никто не прочтет, -

настаивая на своей индивидуальности, уникальности, на себе - мире. Но он же через себя-мир говорил о мире, о вечности, сближая себя-космос с космосом, с природой. Вот, например, его "Nocturne":

Месяц гладит камыши

Сквозь сирени шалаши...

Все - душа и ни души.

Все - мечта, все - божество,

Вечной тайны волшебство,

Вечной жизни торжество.

Лес - как сказочный камыш,

А камыш - как лес-малыш.

Тиль - как жизнь, и жизнь - как тиль.

Колыхается туман -

Как мечты моей обман,

---

(1) Андреев Д. Роза мира. С. 174.

(2) См.: Свасьян К. А. Голоса безмолвия. Ереван. 1984.

(3) См.: Кедров К. Поэтический космос.

Как минувшего роман...

Как дуниста, хороша

Белых яблонь пороша...

Ни души, и все - душа!

Это ли не просвет бытия?! У поэта слова "цепляются" друг за друга; через подобное сцепление просвечивает бытие. Не известно, как соединяются слова, рождая образ, за образом - мир и себя в нем. Техника и технология - лишь подпорки, свое Я - орган-управляющий, а суть - голос бытия в моем голосе, в языке моего народа. То же самое можно сказать о любом художнике, но у поэта все более явственно.

Искусственные научные языки, стремясь к точности, однозначности, к объективной истине, оказываются наиболее схематичными и потому "загрязненными". Здесь скрытый человеческий "постав", схематизм дают себя знать в большей мере, чем в естественном языке, именно в силу своей скрытости. Кичливость науки - в претензии на единственную истину, точнее - на единственное обладание истиной. Но, исключая человека из мира, бытия, стремясь отбросить человеческие смыслы и поймать "вещь в себе", наука дает однобокое, частичное объяснение мира, а следовательно, - неистинное или, в лучшем случае, частично истинное его отражение. Только "человеческая наука", т.е. наука, учитывающая человеческие смыслы, способна на понимание и на приближение к истине. Раз человек есть в мире, его нельзя исключать из бытия. Каково решение вопроса: должна ли наука развиваться до включения в себя человека в мире и мира в человеке, или наука и другие формы постижения мира будут соотноситься всегда по принципу дополнительности М. Бора, - не знаю и не вадаюсь пока целью решить этот великий вопрос. Главное - понять необоснованность кичливости науки и ее ограниченное место в постижении мира. Зная же ее особенное и ограниченное место, ее особую и ограниченную роль в познании мира, надо отдать должное науке как одному из возможных языков, через который мы ведем диалог с бытием. Наука - элемент цивилизации, важно, чтобы она была и элементом культуры. При этом важно не заслоняться культурой от мира, а вести разговор с бытием при помощи культуры.

Дух эпохи - единство многообразного проявления культуры, стиль, отличающий одну общность от другой, одну эпоху от другой, -

осмысленное место в истории, пространство-время культуры, где живет человек. Дух эпохи - аккумулятор смыслов эпохи. А смыслы - подвижное, многослойное целое. Это именно смыслы, а не просто значимости. Смысл в данном случае то, каким образом человек (индивид, социум, род человеческий) представляет себе значимость чего-либо, т.е. смысл ценностен и оценочен. Но, будучи продуктом оценки, смыслы обладают принудительной силой в отношении человека, так как, опредмечиваясь в культуре, приобретают как бы самостоятельное существование (1). То есть дух эпохи является системой смыслов, задающих определенное миропонимание. Дух эпохи имеет сложную внутреннюю структуру. В горизонтальном плане его элементами выступают мировоззрение, мировосприятие, мироощущение.

Мировоззрение - единство теоретически выраженных идей и идеалов общества о мире и о своем месте в нем. Мировосприятие - наглядно-чувственный образ мира и своего места в нем, а также своеобразный спсоб "видения" мира, т.е. определенный стереотип, канон восприятия.

Мироощущение - эмоционально-чувственный образ мира и места человека в нем, эмоциональный настрой, установка в отношении к миру. Эти компоненты связаны между собой единым миропониманием - специфическим для данной эпохи воплощением социокультурного смысла. Миропонимание нельзя относить только к сфере понятия и теории. Мировоззрение воплощает миропонимание в форме концептуального мировоззрения (иногда оно перерастает в мирообъяснение), мировосприятие - в форме чувственно-образного суждения о мире, мироощущение - в форме особой "эмоциональной логики" отношения к миру (имеется в виду "логика" оптимизма или пессимизма, "логика" добра и зла и т.п.). В вертикальном (функциональном) плане дух эпохи делится на сферу образов (логику-концептуальных в мировоззрении, чувственно-наглядных в мировосприятии, эмоционально-оценочных в мироощущении) и сферу мироустановок (идеалов - в мировоззрении, канонов восприятия и эмоциональных установок - в двух других "слоях"). Через сферу мироустановок миропонимание переходит в жизненно-деятельные акты.

---

(1) В том смысле, в каком Э. Ильенков говорил о самостоятельности идеального.

Об уровнях "предпонимания", т.е. приемы, через которую человек соотносен с миром, говорит и Х.-Г. Гадамер, выделяя такие его уровни, как пред-рассудок, пред-видение и пред-желание. Как видно, они почти напрямую коррелируют с выделенными мной мировоззрением, мировосприятием и мироощущением.

Миропонимание - не столько гносеологическое, сколько онтологическое образование. Гносеологическая роль миропонимания вторична. "Наличие объективных предпосылок понимания придает ему характер события, в котором субъект исходит из определенных интересобъективно складывающихся условий понимания, которые он не может в полной мере ни контролировать, ни радикально изменить или устранить" (1). Этими "объективными условиями" миропонимания являются внутренне ему присущие смысловые структуры, как воплощенные в материальных предметах культуры или в отношениях, так и "очищенные" духовные смыслы и ценности. Предметы культуры (и духовные и материальные) воплощают системы смыслов, передающихся от поколения к поколению представлений людей о значимости для них этих предметов. То есть предметы как бы "обрастают" смыслами, оказываются "матрешкой" смыслов. Через пребывание в данной культуре индивид уже пребывает в доставшейся ему от прежних поколений смысловой сфере, т.е. в сфере определенного миропонимания. В этом отношении миропонимание - определенный способ бытия человека в мире культуры, способ жизнедеятельности в мире. Человек и сам является предметом культуры. Мир соразмерен человеку, а человек - миру. Он живет в осмысленном, точнее, смысловом мире и сам создает смыслы. Он живет по законам (нормам, схемам, символам) культуры, отливающимися в миропонимании. Миропонимание задает ему границы существования.

Дух эпохи, миропонимание, смыслы, культурные формы, воплотившиеся в предметах культуры, - внешняя среда обитания индивида, его пространственно-временной континуум, человеческий "дом". Это общественная сторона жизни людей, точнее, индивидуальное, снятое в общем или особенном и уже как бы потерявшее свою изначальную авторскую принадлежность. Это сфера совместной деятельности, аккумулярованная в предметном мире культуры и истории. Но общест-

---

(1) Категории философии и категории культуры. Киев, 1988. С. 305.



венная жизнь - ничто без живого межличностного отношения. Другим полюсом культуры является внутренний индивидуальный мир человека, самочувствование, самопроявление, внутренняя духовность, внутренняя культура, "впечатанная" в психосматику и психофизиологию человека. "Культура определяется ростом человеческого самосознания; она есть рассказ о росте нашего "Я", она индивидуальна и универсальна одновременно, она предполагает пересечение индивидуума и универсума; пересечение это есть наше "Я", единственно данная нам интуиция; культура всегда есть культура какого-то "Я" (1), - утверждал А. Белый. Целостность общественной жизни ; ее развитие осуществляются за счет постоянной передачи глубоко переживаемой индивидуальной жизнедеятельности в общественное пользование. Подобная передача компенсирует безличность истории, в определенной мере снимает ее анонимность. Индивид же, пользуясь готовыми смысловыми, культурными формами, присваивает себе общественное и общечеловеческое богатство, "подтягивается" до уровня рода. Такое присвоение компенсирует индивиду целостность, всеобщность. За счет единства внешнего и внутреннего полюсов культуры и духовности происходит и социализация и индивидуализация индивида и рода одновременно. К. Маркс очень точно подмечал единство индивидуальной и общественной жизни. Он показал, что "индивидуальная" и родовая жизнь человека не являются чем-то различным, хотя по необходимости способ существования индивидуальной жизни бывает либо особым, либо всеобщим проявлением родовой жизни, а родовая жизнь бывает либо особенной, либо всеобщей индивидуальной жизнью (2). Но помимо единства между общественной и индивидуальной жизнью существуют глубокие "разрывы". К. Маркс называл подобное состояние отчуждением и считал его продуктом классового общества, преодолимым при исчезновении экономической основы классового деления - частной собственности. Опыт реализации идей К. Маркса странами социализма привел к видимости преодоления отчуждения, точнее - к растворению индивида в общности, к угрозе потери индивидуальности. Кстати, тенденцию к нивелировке заметил еще А. Богданов. "В обществе высшего типа, - писал он, - с коллективно ор-

---

(1) Белый А. Пути культуры // Вopr. философии. 1990. N 11. С. 91.

(2) См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. Ч. 1. С. 119.

ганизованным трудом, с устраненными внутренними противоречиями и резкими различиями особей, человеческое "Я" так же мало, как в обществе первобытном, могло бы послужить центром особого мира - мира индивидуально-психологического" (1). Он настаивал на том, что произойдет стирание граней между "Я" и не-Я, появится отношение "Я-Мы-не-Я". О том же твердил Н. А. Бердяев: "Материалистический коммунизм, восставший против капитализма, окончательно уничтожает личность, растворяет ее в социальном коллективе, отрицает личное сознание, личную совесть, личное суждение" (2). Но К. Маркс мечтал как раз о личности, об индивидуальности, о высоте человеческого Я - об универсальном человеке, о чувственно богатым и всесторонне развитом индивиде. Путь к идеалу он видел в изменении экономических или, еще более глубоких, практических основ жизни людей. Считая практику, труд родовой сущностью человека, а одновременно "вечным и естественным условием" его жизни, формой связи между человеком и природой, он хотел универсальное вывести из труда. Но сколь бы важен ни был труд в жизни человека, какую бы большую роль ни играл, из труда самого по себе универсальность Я не вывести. А. Богданов четко подметил, что стирание граней в труде при его коллективной организации стирает различие между внешним опытом, или внешним пространством человека и психическим, внутренним пространством индивида, нивелирует индивидуальность.

Превращая человека в продукт труда, в носителя труда, т. е. фактически - в орудие, в элемент производства, его легко подогнать под общую рамку. Что и делалось. Но, благо, даже в таком "скрыченном" виде человек мог сохранить свою индивидуальность в какой-то мере, уйти из-под власти тотальности, так как он - не только "человек трудовой", а еще и "живой" (витальный), "сознательный" (разумный), "играющий", "чувствующий", "телесный", "духовный", "инстинктивный", "творящий" и т. д. и т. п. Уходя на индивидуальном уровне в разные формы жизнедеятельности и пользуясь не только идеологией, но и культурой, растворенной в этих формах, он способен и при жестком "коллективном режиме" сохранять свое

---

(1) Богданов А. Эмпириомонизм. Статьи по философии. Кн. 1. М., 1905. С. 61.

(2) Бердяев Н. А. Судьба человека в современном мире. С. 221.

Я, обретаю индивидуальность. То есть выход к себе всегда есть. Другое дело, насколько "широк" этот выход и насколько "путь к себе" не приходит в антагонизм с "путем от себя", с общественными нормами. Можно ли реализовать идеал: "Я буду как все, и особый" (В. Брюсов)? Полного преодоления разрыва между общественным и индивидуальным бытием быть не может, и это очень хорошо. Важно, чтобы одно не существовало за счет подавления другого, чтобы полюсы рода и индивида были равносущностными. Пока же дело обстоит так, что индивид приносится в жертву роду, обществу, истории. Уместно вспомнить слова Ф. Энгельса: "... История, пожалуй, самая жестокая из всех богинь, влекущая свои триумфальную колесницу через горы трупов не только во время войны, но и в периоды "мирного" экономического развития" (1). История - "миллионы погибших, исчезнувших Я" (В. Брюсов). Чтобы "историческое развитие", "род" не поглощали, не уничтожали индивида, необходимо и культуру и духовность видеть в двух плоскостях, в двух ипостасях: общественном (внешнем) и индивидуальном (внутреннем). Иначе останется видимость культуры, ее искаженная, превращенная форма. От духа эпохи останутся нормативы, схемы, предваданные человеку догмы. Вместо символичности смыслов - схематизм и аллегория. Исчезнет главное - духовность. Останется навязанная безличность идеологом. Останется лишь внешнее духа эпохи, он будет сковывать, снимать, а не возвышать человеческую душу до всеобщности, до духовности.

Здесь дух века

мнет ум тысяч,

росток нежный,

эфир душ.

(Д. Андреев)

Тела со смятой душой - перегой для истории, ее строительный материал. История не останавливается, а делается бездуховной, бесчеловечной.

Духовность всегда существует в человеке и через человека. Пока действует установка: я делаю так, потому что "так принято", "так ведут", "просят так делать", "так объявляет закон" и т. п., - духовности нет. Есть следование предписанию - то, что в Ветхом

---

(1) Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 39. С. 36.

завете названо "Законом". Моисею нужна была неопалимая купина, его людям - постоянные чудеса в подтверждение Бога. Иов ждал грозы откровения, мудрецы - пророчеств, Магомет - ангела Гавриила. То есть во всех случаях "духовность" нуждалась во внешнем подтверждении или принуждении. Она была воплощена во внешней силе, человек же подчинялся этой силе. Десять заповедей, данных Моисею, начинаются с заклания - не иметь других богов, кроме единственного, "... ибо я Господь, Бог твой, Бог ревнитель, наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого рода, ненавидящих Меня. И творящий милость до тысячи родов любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои" (1). Отношения между людьми в этом случае не требуют внутреннего выбора и размышления: "зуб за зуб, глаз за глаз", - вот закон. Более "тонкие" законодательные предписания в конечном счете тоже опираются на подчинение силе и мести. Даже призывы в книге Соломоновой накормить и напоить врага движутся тем, что "... делая сие, ты собираешь горящие угли на голову его, и Господь воздаст тебе" (2). Духовность не может быть и чисто разумной, т.е. рационально обоснованным спекулятивным рассуждением, она предполагает эмоционально-чувственный уровень. Но духовность - не галлюцинация, не фантазия, не внутреннее опинение. Она исключает "омрак чувств". "Фантазии и галлюцинациям, например, Св.Терезы, здесь нет места. Опьянение суфи, провозглашающего себя равным Богу, - явление другого порядка" (3). То есть духовность - не внутренняя блажь, ни на чем не основанная, ее нельзя считать чисто субъективным чувством.

В предыдущей главе, выделяя духовность как структурный элемент человеческого самобытия, мы уже пришли к ее пониманию как со-вести, т.е. связи индивидуально-неповторимого внутреннего и внешнего мира, бытия. Это сфера со-бытия, со-присутствия. Религия изначально старается выразить со-бытие, связь Бога, мира, человека: Бог создал мир в соответствии со своими замыслами, а человека создал из праха земного и вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою. То есть творит Бог человека из земного

---

(1) Вторая книга Моисеева. Исход. 20; 5-6.

(2) Книга Притчей Соломоновых. 25; 22.

(3) Ренан Э. Жизнь Иисуса. С. 44.

(мирского) материала, но по образу и подобию своему и вдыхает в него душу живу. - все предпосылки со-причастности и духовности налично. Но стал ли человек изначально духовным существом? Можно ли о нем говорить сразу как о подобном Богу? Духовность как сопричастность миру изначально человеку. Но до познания добра и зла, до обретения свободы духовность не явлена человеку, сокрыта в нем. Надо знать и чувствовать свое сопричастие иному. Грехопадение - необходимая предпосылка духовности, ее негативная сторона.

Он не солгал нам, дух печально-строгий,  
Принявший имя утренней звезды,  
Когда сказал: "Не бойтесь внешней мады,  
Вкусите плод и будете как боги".  
Для иномой открылись все дороги,  
Для старцев все запретные труды,  
Для девушек - янтарные плоды  
И белые, как снег, единороги.

(Н. Гумилев)

Человек открыл для себя мир и его красоту, открыл себя в этом мире. Духовность оказалась и даром и проклятием одновременно. Через нее бытие приближается к нам, мир становится нашим, поэтому

О слава тем, кем мир нам лоб,  
Праматери и Змеи.

(Н. Гумилев)

Но дар этот дается через отпадение, отчуждение, одиночество, через соблазн самовласти - всевластия (1). Чтобы обрести подобие Богу, стать совидателями, творцами, мудрыми, могучими, едиными, любящими, властными... люди должны через свою жизнь, жизнь многих поколений обрести опыт всеобщности, целостности, вновь возвратиться в рай, обрета царство Божие в себе. Истинная духовность - не просто знание добра и зла, не просто свобода воли, а обретение соприсутствия, единение через со-весть, через жизнь в добре, любви, созидании. Новый завет - еще один шаг в понимании духовности: отказ от отчуждения и вражды, ощущение святого божественного духа в себе. Для Иисуса Бог - отец, он его не видит, но чувствует в

---

(1) См. уже отмеченную выше трактовку грехопадения Э. Фроммом: отчуждение и ровнь Адама и Евы.

своем сердце и действует в соответствии с сердцем. Истинное царство Божие каждый носит в своем сердце. Отношение с Богом — не страх, не вражда, не поклонение, а родство. Свобода — не просто своеволие (хотя свобода дел и поступков внутренне присуща Иисусу). Бунт, вызванный свободой воли, может нести позитивный момент (мы уже об этом говорили раньше), но часто результатом бунта оказывается принцип: "Где я встал, там и место Божие. Все дозволено". Вседозволенность — отход от добра к злу, это не духовность. Духовность не признает навязанных запретов, но она сама себе обозначает границы и пути выхода за эти границы. Эти границы возникают не из внешнего, не из внутреннего самих по себе, а из их соединения. Новый завет — Евангелие, т.е. благая весть, которую надо услышать. Осознание превращается в совесть, внутренняя граница возникает из соотношения с внешним. Соединение разных смыслов, понимание и выход через понимание к себе и к иному, их соединение в свое-иное.

Духовность — данное человеку иное как свое. Не обязательно эта связь должна быть отрефлексирована. Нечто должно быть пережито человеком как свое, должно укорениться в нем как свое, тогда появляется духовность, наполненность смыслом, тогда духовность превращается в экзистенцию, совесть — в экзистенциал. Появляются забота, ответственность, любовь, вера, надежда, свобода, вдохновение, прозрение внутренней полноты и богатства другого человека, мира, бытия. Прозрение равносущего события через событие, через мой внутренний мир, принимающий мир другого, мир с другими, мир. Соприсутствие, соединение с иным смыслом, с иным значащим, но через меня, через соприкосновение с моим смыслом, — вот "живая" духовность.

Всякий "запечатленный дух" ("печать" — культурные формы, идеалы, нормы, ценности) должен "вспыхнуть" в индивидуальном бытии как сопричастность, событие. Тогда жизнь наполняется смыслом. Тогда дух эпохи становится не голой схемой, отчужденной идеологической матрицей, символическим многоплановым и многослойным живым миропониманием: способом жизни, способом миропостижения, способом мироотношения и регулятивом своего бытия в мире.

Каждое поколение, каждый индивид через культурные формы оживляют смыслы, оставленные им другими, дополняют их, обогащают

своими смыслами и через культурные формы-символы оживляют и обогащают миропонимание, подтягиваются до уровня всеобщности и дают свою частичку для воссоздания целостности. Уже несколько раз я употребила понятие "культурная форма". Оно для нас очень важно, без него нельзя понять культурно-исторические основания индивидуального бытия.

При взгляде на человеческую культуру и историю становится ясно, что у человека никогда не было непосредственного миропредставления, так как "человек входит в мир не первым одушевленным существом, не с голым сознанием" (1). Миропонимание, дух эпохи являются той приамой, через которую человек воспринимает мир, "подгибает его под себя" (2). Определенный схематизм, стереотипность восприятия мира неизбежны - это те "процессы, которыми говорит эпоха, со всеми ее условностями и условиями" (3). Разумеется, схемы и стереотипы менялись от эпохи к эпохе, от культуры к культуре, но не исчезали никогда. Никакой опыт не может вовсе опровергнуть стереотипы сознания эпохи. По-видимому, схемы или формы, через которые человек постигает мир, являются интегративным выражением, с одной стороны, человеческого бытия, а с другой - его специфического выражения - культуры, т.е. интегративное надличностное выражение исторических форм бытия и культуры. Это не просто формы бытия и не просто формы культуры, а отлившееся в культуре бытие.

Понятие "культурная форма" подсказано работами О.М. Фрейденберг. Она считала, что культурная форма "обнаруживает и конкретизирует истолкования реальности определенной исторической эпохи и обязана ей языком своих различий" (4). Правда, О.М. Фрейденберг настаивала на том, что "культурная форма" принципиально отличается от архетипов культуры, ее менталитетов. Я же полагаю, что "культурные формы", "архетипы культуры", "исторические менталитеты", "интегративные образы эпохи" - во многом синонимичны, все они воплощают культурно-исторический способ бытия людей, включая

---

(1) Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. С. 23.

(2) Там же.

(3) Там же.

(4) Там же. С. 64.

и представления, мнения об этом способе бытия, вырабатываемом эпохой. "Культурная форма" - тип объективации смысла эпохи, его "пред-метность", т.е. мета, мерка, предстоящая человеку в определенной эпоху. Именно через нее человек постигает мир. Это культурно-историческое выявление и фиксирование смыслового содержания эпохи, выражение духа эпохи, миропонимание, объективированное во внутреннем строе, "логике" эпохи. Культурная форма выливается в исторически и культурно определенную модель мира, места в нем человека и в представления о себе и мире.

Мы полностью разделяем и идею О. М. Фрейденберг о неисчерпаемости культурных форм. В процессе истории меняется смысловое содержание культурных форм, происходит определенная перекombинация элементов, столкновение разных форм или разных смыслов внутри формы, появляются добавки, порой даже новые формы (крайне редкие моменты в культуре), но главное остается.

Уже в самые первые эпохи "человек создает основные системы, принцип которых будет оставаться в других тысячелетиях..." (1). Тому, что наработано культурой в одно время, в иное время придается новое качество, новый смысл, но старое качество не исчезает, а остается в иной форме. В итоге всякая культурная форма - поливариантна, порой амбивалентна, представляет собой сгусток смыслов, это "матрешка" смысловых нюансов. Один из них выступает на первый план, другие - затемняются, забываются, но, единожды возникнув, будучи объективированы, эти смыслы не исчезают (2) и порой "выскакивают", как черти из шкатулки, в самый неожиданный момент. Многослойность культурной формы обеспечивает, с одной стороны, все большие возможности для многообразия путей человеческого бытия в его развитии, с другой стороны, она прокладывает дорогу главной тенденции человечества - от человека *animalitas* к человеку *humanitas* через смену доминант человеческого существования.

Дело представляется таким образом, что эволюция культурных форм одновременно представляет собой и смену приоритетов челове-

---

(1) Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. С. 64.

(2) На примере национальных образов мира эту идею развивает Г. Гачев.



ческого существования на разных этапах бытия людей.

Подход к историческому аспекту бытия людей с точки зрения эволюции культурных форм позволяет нам увидеть исторические изменения, избегая линейно-прогрессивистской схемы развития.

## **§ 2. Трансформация культурных форм как смена приоритетов индивидуального существования. Становление индивидуальности**

На разных исторических этапах и в разных культурах люди осознавали себя по-разному и строили свою жизнь, исходя из разных оснований. Если на одних этапах исходной для людей казалась и была витальная структура, то на другом - духовная; на третьем - труд, практика. Культурные формы фиксируют все богатство бытия людей, их реальность, воплощают миропонимание и самопонимание. Самопонимание не всегда отрефлектировано, но любая культурная форма его так или иначе содержит, выражает смысл бытия людей данной исторической, точнее - культурной эпохи. Конечно, мы ориентируемся преимущественно на европейскую традицию, точнее, на то общее, что выявляется в снятии этой традиции нашей историей. Возможно, мы меньше внимания уделяем восточной традиции, хотя помним и знаем о ее своеобразии; но наша давняя русская ориентация преимущественно на запад не может игнорироваться.

Итак, разные исторические этапы демонстрируют преваширование той или иной позиции в отношении человеческого бытия, выраженное в культурной форме. При этом нечто трансформируется, изменяется, а нечто - сохраняется. Попробуем проиллюстрировать и обосновать эту нашу идею на конкретном историческом материале, сосредоточив основное внимание на связи индивида и рода и на формах индивидуального бытия людей в рамках общностей с учетом уже рассмотренного соотношения человек - мир.

Основной культурной формой первобытной эпохи является миф. Сам же миф объясняется по-разному. В настоящее время мало кто спорит с тем, что миф строится по "логике воображения" (Э. Я. Голосовкер). Но источник воображения и само воображение понимают различно. Чем является воображение? Поэтической завесой, сквозь которую просвечивают реальные отношения вещей и людей,

самовыражением человека, одухотворением природы собой; перенесением операционального многофункционального опыта на мир; фантастическим искажением реальности; псевдонаукой; самой реальностью древних людей? Все эти варианты ответов так или иначе задействованы в объяснение мифов. Сразу обозначу свое несогласие с трактовкой древнего мифа как псевдонауки, фантастического объяснения реальности. На мой взгляд, в тот период еще не могло быть объяснения как такового. Нельзя согласиться с таким авторитетом, как Э. Б. Тейлор, в том что миф уже вскрывал причинные связи, что личная душа переносилась на вещи и всю природу, что в мифе мы находим зародыш научного мышления, что в мифе есть различие естественного и сверхъестественного и т. п. (1) Все эти рассуждения - образец экстраполяции современности на прошлое. Миф - определенное миропонимание, он содержит в себе образ мира, но никак не объяснение (2), т. к. здесь нет никакой противопоставленности мира и человека, нет и со-поставленности. Нельзя однозначно согласиться и с уподоблением мифа поэзии. Поэзия будет использовать миф для своего проявления (как, впрочем, и наука, и религия), но как уже готовую форму. Поэтому "недопустимо относиться к мифам как к чистым фантазиям или литературным мотивам. Миф для первобытности - сама реальность. Это еще нерасчлененное чувственно-образное "суждение" о мире, особый чувственно-наглядный образ и чувственный же способ восприятия мира" (3).

В нем четко обозначается глубинное, субстанциальное отношение "человек-мир", созданное на основе осознания витальных основ человека и на этой базе схватывающее единство мира - человека (человеко-мир - миро-человек). Характеристики мира являются характеристиками человека, и наоборот. Более того, эти свойства "миро-человека" воплощены в главном персонаже древних мифов - Герое. Мы не можем согласиться с тем, что миф возник на специфически трудовой основе, вычлененной из витального процесса. Труд, конечно же, существовал как основа связи человека с миром, но он

---

(1) См.: Тейлор Э. Б. Первобытная культура. М., 1989.

(2) Различию понимание и объяснения посвящена обширная литература, но сейчас мы не будем касаться этого вопроса.

(3) Кейпер А. - Б. Труды по ведийской мифологии. М., 1986. С. 136.

вряд ли осознавался в его ценности для людей, а тем более - в качестве исходного основания. Труд, основанный в его специфике, предполагает расчлененность на субъекта и объекта, направленность действия на цель как будущий результат (т.е. членение времени), фиксацию причины и следствия и др. В мифе еще ничего этого нет. Именно витальные процессы, прежде всего жизнь и смерть, а если еще точнее, то именно жизнь - основополагающие на этом этапе, ибо смерть и творение - только элементы жизни. Витальные структуры как основа мифологического мировосприятия характерны для мифов всех времен и регионов, восточных и западных, древних и сосуществующих в нашем времени.

В японских синтоистских мифах мир безграничен и слит с человеком, переход от жизни к смерти - контаминация мира явного в мир скрытый, а "быть скрытым или проявленным - разное, но в их подлинном единстве они не разнятся. Переход из скрытого в видимый - рождение (уку), от видимого в скрытый - смерть (сину), между ними - становление (нару). Иной мир (мир умерших) - отдаленная страна, сокрытая страна" (1), он за морем или под землей, т.е. в некоем "нижнем мире".

С тем же мы сталкиваемся и в греческой мифологии, и в новозеландской, и в любой другой. И всюду, как уже сказано, главный персонаж - Герой. Здесь он далеко не то же, что в более поздних и рационализированных мифах рабовладельческой Греции (2). Герой первоначально понимается как умерший соплеменник и одновременно как космогоническое явление, стихия. Герой - не просто умерший в нашем понимании, он просто перешедший в мир иной, где тоже есть и рождение, и жизнь, и снова смерть, т.е. смерть - план жизни, ее инверсия, или "перевернутая" жизнь. Как Герой является космическим образом, так и жизнь и смерть - космические феномены. Жизнь - небо, смерть - преисподняя (яма, земля). Как жизнь и смерть легко меняются местами, так и стихии, люди, животные тесно связаны. Герой часто зооморфное существо, он - тотем племени, одиостворение

- 
- (1) Ермакова Л. М. Мифопоэтический строй как модус ранней японской культуры // Человек и мир в японской культуре. М., 1985. С. 13.  
(2) См. по этому поводу: Фрейденберг О. М. Миф и литература древности.

рода, а кроме того - в подземном царстве еще и бог. Итак, Герой синкретичен, он одицетворяет и соплеменника, ушедшего в мир иной, космическую и природную стихии, животное - тотем, местность племени; приобретает свойства бога. Только много позднее ему приданы нравственно-этические и личностные черты, опять же без отрицания его "первичных" характеристик и смыслов.

В этих мифах все равно всему. Творение мира - творение человека. Вообще мотив творения чрезвычайно распространен в мифах, что и указывает на превалирование в них ориентации на "человек - мир". Вот как дано это появление мира в индийских мифах (один из распространенных вариантов). Сначала не было ничего, ни бытия, ни небытия, небо и земля были слиты, свет не отделен от тьмы. В пространстве вод плавал неукрепленный холм, вокруг него обвивался дракон. Индра разрубил холм, убил дракона Вритру (буквально "сопротивление"), отделил небо от земли, укрепил миры с помощью древа жизни. Появилось особое пространство и время. Мир при этом - дуальный: небо-земля, день-ночь, боги-асуры, но он все же един, древо жизни - единая ось мира, соединяющая верхний и нижний миры. Благодаря единству может происходить перевертывание миров (нижний становится верхним и наоборот; из ночи рождается заря (Ушас) - провозвестница жизни и дня; боги (дэвы) - младшие и более мудрые братья асуров, вступающие с ними во вражду, космический порядок сменяется хаосом и необходимостью нового рождения, поэтому сущее и не сущее сосуществуют в цикличности (образ Вишну) (1). Это всеобщее единство на всех этапах первобытного общества во всех мифах - центрально-смысловое ядро. Кроме того, космогонические образы, например, Кейпер сравнивает с припоминанием пренатального существования. Действительно, образы мирового зачатия присутствуют во многих мифах. Конечно, и в первобытности были свои этапы, свои разломы, в которые происходило переосмысление мифов при сохранении основных сюжетов и персонажей.

Матриархат те же самые витальные проявления осмысливает по-новому. О. М. Фрейденберг, например, показывает, что в этот период гроб - не ящик (как для нас), но уже и не небо, а материнское лоно. Могила и земля - не образ смерти, а образ рождающей

---

(1) См. об этом: Кейпер Ф. - В. Труды по ведийской мифологии.

женщины. Вообще, грудь или детородные органы начинают осознаваться как чрезвычайно важные, они оживляются, олицетворяются, символизируются в вещах. Происходит и переосмысление природного мира. Не космос и стихия, а цветы и облака, животные выступают на первый план. Героев теснят боги, олицетворяющие плодородие и чадородие, сами боги уже не могут существовать как бесполое (андрогины, гермафродиты, бисексуальные существа). Земля, смерть, ночь отождествляются с женским началом не только в античной, но и в японской мифологии (Идзанами - богиня луны, связанная с мраком и смертью, она же - богиня-прародительница), в индийской (Ушас - богиня ночи, нижнего мира, тьмы и богиня зари, прогоняющая ночь и дающая жизнь); у русских на однозвучие и близость "тьма" - "мать" указывает Г. Гачев. В Тэрнер, исследуя ритуалы традиционных африканских обществ, ведет речь о сходных миропредставлениях. Так, женский ритуал иссома тесно связан с культом предков, "теней", суть его - в снятии болезни или несчастья, вызванного неудовольствием предков. В обряде центральный образ - Чисану - смерть, которую надо изолировать от женщины, примечательно, что несчастья (чаще всего - бесплодие) посылаются предками по материнской линии, но они же и помогают избавиться от недуга (1). У греков - женитьба - смерти и новому возрождению одновременно.

Переход к патриархату связан с усложнением социальных структур, разрушающих первичный слитный коллектив, слитное представление о человеке и космосе, природном и социальном планах. Единство остается, а слитность начинает рушиться. Если в период матриархата мужчина - порожденный женщиной или пассивно участвующий в акте рождения, то позднее это уже "кровный родитель", родоначальник, отец - патриарх, старейшина, царь. Он главенствует, поэтому даже такая уникальная функция, как способность рожать, отдается ему (Афина рождается из головы Зевса). Выделяются уже два космических плана, где каждый мир - особый (небесный и земной). Космос начинает понемногу угасать, а земное - превалировать. Зарождаются этические категории, т.е. больше внимания уделяется иной ориентации - "индивид-род". Возникают религии. Членится пространство, выделяются планы "здесь" и "там", на этой же основе членится и

---

(1) См.: Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983.

время ("сейчас" - здесь и "там"). Появляется рассказ. "Пространственное" членение времени оставляет в нем стянутость в одну точку ("здесь") как главное. Такой мифологический примат "здесь" и "теперь" в ряде культур остался главным навсегда. Так, японская культура во всех своих стадиях сохраняет единство мира и человека, ценность мига и вечности. Быстротекучесть жизни обращивается в ней признанием подлинности, сущности в каждой вещи, в каждом преходящем явлении. Сиюминутный пейзаж, вещь, миг жизни и есть подлинные ценности, все реально сущее, всякий феномен и есть текущее время, и есть подлинность сущего. Поэтому для них "один цветок лучше, чем сто, передает душу цветка". Миг передает вечность, его надо любить и наслаждаться им. Вечность изменчива, динамична, поэтому нельзя упускать миг.

В других же культурах представление о жизни как о чем-то преходящем заставляет объявить ее бессмысленной, а смысл видится в избавлении от неустойчивого сиюминутного состояния, от необходимости перевоплощений и страданий, в переходе в вечное устойчивое время (буддизм).

Третьи же культурные сообщества, благодаря линейному развертыванию времени, акцент переносят в будущее (русские) или в прошлое как в чем-то лучшее, чем настоящее. В первобытности на любом этапе общность подчинена законам целого. В этой общности еще нет индивидуальности. Точнее, индивидуальное выражено через общее - тотем, героя, бога. Отсюда - своеобразная связь индивида и рода. Если в мифе налицо очеловечивание мира и космолизация человека, то можем ли мы обнаружить очеловечивание индивида? Ведь индивид здесь существо гомогенное, подчиненное общественному целому. Внутренний мир индивида не созрел до уровня социума, а социум не созрел до признания самоценности индивидуальной жизни. Неразвитое общество создает неразвитую индивидуальность, а "общество таково, каковы индивиды" (К. Маркс).

Неразвитая индивидуальность существует за счет надиндивидуальных общественно-природных связей, выраженных в традициях, ритуалах, обрядах, мифах и т. д. Внутренние силы отдельного человека воспроизводятся как проекция общности, т. е. через усвоение, выполнение, тиражирование форм общности. Конкретный человек через заданные нормативы усваивает общественный смысл. Казалось бы,

при таком способе жизни родовой смысл непосредственно должен совпадать со смыслом индивидуального бытия. По-видимому, так и происходит: индивид может самостоятельно не рассуждать, не отвечать за свои действия, т.к. за него думает и отвечает род, индивид лишь подчиняется социальным запросам, обрядам, нормам, усваивает опыт рода, помогает ему жить. Жив будет род, жив будет и индивид. Фактически же на место рода человеческого с его потенциально бесконечным обновляющимся смыслом встает узкая социально-этническая группа - племя. Род не осознается как нечто отличное от этой группы, да и фактически он еще не мог быть основным, как всеобщность. Ограниченный и временем, и пространством, и своей направленностью, опыт частного и особенного выдается за всеобщее. Индивид оказывается средством, материалом племени. Не индивидуальное Я, а Я, относящееся к племени, к группе "Мы" - основа этой общности. Все остальные - не-Мы и не-Я, "чужие", "не-люди".

Индивидуальная культура измеряется знанием и умением соблюдать обряды, нормы, технологии и следовать им. Сущностные силы на полюсе индивида по-человечески не развиты, как не развиты они и в опредмеченных формах (производительные силы, общественные институты и т.п.) на уровне социума. Фактически отдельного индивидуального смысла жизни нет, как нет всеобщего смысла рода, есть лишь модус всеобщего в особенной форме. История, культура, миропонимание ограничены прошлыми поколениями, не отделяемыми от общности и индивида. В то же время эти поколения объявляются равными всеобщему. Ведь главный образ мифа - Герой-индивид, равный Богу, олицетворение всего племени, олицетворение его истории и космического начала. Действительной индивидуальностью является Герой (затем Бог).

Это не значит, что вообще нет никакой индивидуализации отдельной жизни. Когда конкретный человек выполняет обряд, он уже вступает в особое отношение с Героем, перенимает у него индивидуальность, оставаясь растворенным в нем. Наглядным примером служит символика инициации. Индивиду необходимо преодолеть довольно-таки серьезные испытания, символически совершить путь Героя (= всех людей и космоса), при этом индивид как бы становится равным Герою, равным общности и миру. Он становится действительным членом общности. В то же время он индивидуализируется часто с по-

мощью нового имени, всегда - нового статуса. Человек получает защиту со стороны племени и сам берёт на себя ответственность за сохранение общности, ее культурных норм. Этот процесс выражает и социализацию и индивидуализацию одновременно. Но индивидуализация здесь специфична - это выражение общности, а не собственности и индивидуальности. Конкретный человек не знает себя как индивидуальность. Но это еще во многом Homo animalitas. Хотя требуются серьезные индивидуальные решения, но выбор, оценка выбора предопределены Героем-общим.

Витальная природа - на первом плане. Не столько трудовые или объяснительные функции, сколько витальные потребности являются объектом заботы и регуляции со стороны общности. Наиболее важные обряды направлены на обеспечение здоровья (прогоняются болезни, несчастья), на нормальное продолжение рода (восстановление или регулирование функций деторождения, уничтожение стариков, не приносящих пользы), на борьбу с голодом, т.е. обеспечение проживания, на отношение полов и т.п. Конечно же, "производственные" или "духовно-познавательные" потребности есть у племени, они и в обрядах есть, но суть их - обеспечение жизни, а собственная их ценность не осознается, ее нет.

Однако уже в этих своих первичных проявлениях люди есть люди. Пестование собственно человеческого в них уже идет. Пока еще индивид по-человечески развивается через общность, через служение и подчинение общности, но именно в этом процессе человечность, собственно человеческое выходит на первый план. Иного здесь быть не могло. Это в новых условиях, когда был преодолен предел, налагаемый первичным отношением "человек-мир" на человека, когда человеческий мир выделялся в специфический развитый мир, а форма связи "индивид-род" остается старой формой "индивид-в-племени". Индивидуальность на полюсе индивида не развивается, тогда и общность и индивидуальность деформируются, получают уродливое выражение. Вышеказанное относится к тоталитарным обществам нашего времени. Старая культурная форма втискивает в себя богатство бытия и превращает наличное бытие индивидов в прокрустово ложе. Так, обычаи "отвозить на саночках", "отправлять к Нараяме" сакраментировали жесткую, но необходимую общественную норму в жесточайших условиях выживания этнической группы. Без этого общность оказыва-



жизни под угрозой гибели, нельзя было обойтись без этой нормы, да и смерть рассматривалась как иной план жизни, уничтожение не рассматривалось как акт вандализма, бесчеловечности, как преступление. Но подобные обычаи в новых условиях из неизбежности превращаются в преступление. Беломорканал, концентрационные лагеря, изоляция в "психушках" как неудобных, так и просто ни в чем не повинных людей, на первый взгляд кажутся использованием прежней готовой формы, а в действительности являются деянием античеловеческим. Так же, как и воспроизводство и защита системы, подавляющей индивидуальность, превращающей индивида в общественного барана.

Итак, мы признаем, что через приобщение к целому (к тому, Герою, общности) индивид становится конкретно-всеобщим. Тем более, что всеобщность в мифе выражается через конкретное, а конкретное есть выражение всеобщего. Но осознает ли индивид себя как "Я"? Есть ли какой-либо механизм для такого его осознания?

Для отыскания подобного механизма нельзя идти в современное общество, современную "яйность" переносить в древность. Механизм должен быть органичен именно для первобытного или традиционного общества. Вновь обратимся к обрядам, связанным с социализацией (приобщением). В этих обрядах обращает на себя внимание наличие этапов "перевертывания", "выворачивания смыслов". Любой обряд смены статуса содержит подобный элемент (там, где есть переход, есть и перевертывание). В частности, обряд инициации имеет три основные фазы: разделение, грань, соединение (В. Тэрнер). На первой фазе обряд подчинен символам, выражающим открепление человека от места в социальной структуре и культуре. На среднем этапе "очень мало или вовсе нет свойств прошлого или будущего состояния" (1). На третьей фазе обретается новое, достаточно стабильное состояние. Итак, средняя стадия - на грани (лиминальность) - бесстатусность. Кроме перевертывания смыслов (низкое - высокое, унижение перед возвышением, беззащитность после и перед прочной защитой) здесь есть и еще один важный план. Человек в переходе "может быть тем или другим, но то и другое отделено друг от друга и поэтому между

---

(1) Тэрнер В. Символ и ритуал. С. 168-169.

ними он остается самим собой" (1). То есть лиминальное положение позволяет познать себя как себя самого и тем является важнейшим элементом индивидуализации и осознания себя в отношении к общности в качестве "Я". Снятие социальных запретов, выворачивание смыслов, смена ролей в лиминальности позволяют еще отнестись к себе как к другому, а тем самым понять и себя и другого, т.е. здесь основа отношения "Я-Ты", сопровождаемая сильнейшим эмоциональным переживанием. В состоянии лиминальности с индивида снимаются все функции и структурные ограничения. Он подчинен только "правилам игры", т.е. правилам пребывания в лиминальности. Он уже не является и не ощущает себя принадлежностью социальной структуры, он остается только собой, он равен только себе, стираются все его характеристики, и он остается индивидом, "чистым Я". При этом вскрывается самая суть человеческих взаимоотношений (Тэрнер), это отношения "просто людей", а не представителей социальных ролей. Но эти же отношения сопровождаются "сильным чувством" принадлежности к человечеству, ощущением родовой социальной связи между всеми членами общества, - даже выходя за пределы племенных или национальных групп, вне зависимости от субгрупповой принадлежности или положения в структуре" (2). То есть мы имеем здесь дело с "коммунитас", с приоритетом общечеловеческих ценностей, с индивидами как представителями рода человеческого. Но именно здесь фактически и находится основа индивидуализации индивидов, такое состояние, когда индивид выступает как конкретно-всеобщее. Здесь зачатки "неиспользованного эволюционного потенциала человечества, который еще не воплотился в конкретную форму и не зафиксирован структурой" (3). Не стадный инстинкт, не кастовая принадлежность, а люди, принадлежащие к человечеству, "люди в их целокупности, во всей их полноте" (4) - основа ощущения и выявления "сущностных" сил людей, оварение подлинности бытия. Это не постоянное отношение. Постоянство его еще невозможно, оно было бы разрушительно для со-

- 
- (1) Каннети Э. Превращение // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 488.  
(2) Тэрнер В. Символ и ритуал. С. 188.  
(3) Там же. С. 198.  
(4) Там же. С. 199.

циума и составляющих его членов. Но и без этого экзистенциального момента невозможно бытие социума, а главное - его развитие в потенциональность человечества.

Однако лиминальность, переход - только момент в жизни членов общины. Это - разрыв времен, отношений, функций, структур. Структуры ломаются, Я, а не структура выходит на первый план, но лишь за тем, чтобы вновь закрепить общность, структуру. Эти обряды и ритуалы составляют одно из главных звеньев во взаимопонимании людей и осознании себя.

В более поздние периоды эти ритуалы не исчезли, а превратились в карнавалы, маскарады. Появились особые исполнители и хранители традиций перевертывания: шаманы, шуты, актеры, юродивые разного толка и т.п. Все они находятся как бы вне социальной структуры, поэтому могут ее критиковать, высмеивать, "принимать", "извращать" тем самым через перегибровку смыслов, сохраняя жизнеспособность общности. В обрядах-перевертышах главное - настоящее как запечатленный момент перехода от прошлого к будущему, этот момент может быть и растянут. В нем обнаруживаются те же свойства, что и в игре (он часто равен игре), это "импульсивное, подвижное бытие", смешение реальности и нереальности, объединение разных планов бытия и времени "в едином, настоящем, освобождающее, вызволяющее общение с возможностями", "глубокая беззаботность", "радостное пребывающее в себе настоящее", "праздник бытия" (1). В этом ценность подобных празднеств, обрядов.

Особым крупным культурным периодом в развитии человечества явилось античное общество - один из главных источников европейской культуры. Изменяется основная форма жизнеустройства общества, "вместо прежних чисто родственных объединений возникает рабовладельческий полис, в котором территориальное сожительство соседей берет решительный перевес над узкородственными связями" (2). Внутриполисное расслоение еще не превалирует существенным образом

---

(1) Финк Е. Основные феномены человеческого бытия. С. 368.

(2) Лосев А. Ф. Античная философия и общественно-исторические формации // Античность как тип культуры. М., 1988. С. 25.

над его единством. Существенно различаются лишь слои рабов и свободных граждан (1). Рабы - т.е. тело, одушевленная вещь. Мотив телесности выходит на первый план, и под этим углом зрения все переосмысливается. Мифы активно используются в этом обществе. Но культура этого периода "никогда не была абсолютной и буквальной мифологией, поскольку она всегда разрабатывалась на путях весьма сложной и глубокой рефлексии" (2). Миф не исчез, но был рационализирован. Космос понимался материально и одушевленно. Как полис стал очагом порядка, так и космос как порядок родился из хаоса. Аналогия полиса и космоса направляется сама собой. Полис не мыслится как всеобщее пространство, но он - центр и основа порядка. Пространство - ойкумена, полис - ее центр. Космос тоже многослоен, но и у него центр - земля. Конечно, космос еще мыслится при помощи мифологических образов - первооснов-стихий (воды, земли, огня, воздуха), и он подобен то огню, мерами вспыхивающему, мерами угасающему (Гераклит), то океану (Фалес), то бесструктурному апейрону (Анаксимандр), то структурированной земле и пустоте (абсолютное твердое и прочное - атом), то всем четырем стихиям, которые движимы силами любви и вражды (Эмпедокл). На небе - боги-олимпийцы, на земле - аристократы, но там и там - демократия. Пространство и время протягиваются через каузальную, целевую, порождающую связи. Пространство и время как многообразие явлений или их место. "Сейчас" и "здесь" мыслится в связи с "раньше" и "там". Значимость будущего в достаточной степени еще не осознается. Будущее мыслится как повторение прошлого, вечный возврат и круговорот. Прошлое - идеал, оно подготовило настоящее, в нем был "золотой век" (Геродот, Фукидид). Надежды на лучшее с будущим связаны постольку, поскольку в нем возможен возврат к прошлому. Появление истории (хоть и специфически понятой), исторической ретроспективы в виде хроник влияет на понимание взаимосвязи инди-

---

(1) Античность нельзя отождествить с "рабовладельческим обществом". Рабовладельческий вклад в хозяйство - 6%. Но рабовладение - яркая черта античного общества, и нельзя ее обойти стороной, "не заметить". В то же время в культурном плане структурирующей основой выступает полисное единство.

(2) Лосев А. Ф. Античная философия и общественно-исторические формации. С. 38.

вида и рода. История - один из важнейших факторов формирования общеродового, т.е. общечеловеческого сознания. Разнообразная деятельность: торговля и мореплавание, завоевание иных земель - не только раздвигали пространство, но и формировали представления о других людях, обогащали миропонимание столкновением с другими мировоззренческими системами (1). История формировала не только представление о времени, но и о человечестве. Однако при внимании к человеку в античности не была известна ни индивидуальность в ее собственной явленности, ни род человеческий вне узкородственных и полисных связей. Был инвариант образа человека того времени, а на человечество переносились характеристики полисной общности, а затем - Великого Рима. Все остальные - в иных мирах, они - варвары. Завоевав, их превращали в телесную вещь - раба. Будучи сами завоеванными, проклинали их как не-людей. Только "принятые" в Ойкумену - свои, разные (даже если противники), они близки героям как в описании Троянской войны. Всегда правое, идеальное античное общество имеется в виду при описании людей, народов, мира. Более того, в этом обществе идеал задается богатыми рабовладельцами, военачальниками, т.е. высшими слоями. Если купцы, воины и ремесленники и описываются в хрониках ли, комедиях ли, то отношение автора к ним - отношение "верхов" к "низам", они не принимаются всерьез, а если с ними нельзя не считаться, то можно осудить. Риторика, морализаторство, наличие точных деталей и при этом статичность основных персонажей характерны для античной литературы. Представители же высших слоев - не живые люди, не индивидуальности, несмотря на наличие многих точных деталей, фактов их жизни. Они - носители идеальных общественных качеств: гражданина, политика, добродетельного мужа, мудреца. "Античность весьма богата рассуждениями как раз об атрибутивной личности и почти совсем лишена всяких интуиций субстанциональной личности", - утверждает А. Ф. Лосев (2). Античный

---

(1) Так отмечается влияние "Упанишад", фракийских культов, орфизма на Платона, в частности на его понимание мира идей и их воплощение в телесности. См.: Шейнман-Топштейн С. Я. Восточные влияния в платоновских текстах // Античность как тип культуры. С. 133-145.

(2) Лосев А. Ф. Античная философия и общественно-исторические формации. С. 38.

фольклор носит массовый доиндивидуальный характер, а античная литература не знает земного человека, — настаивает О. М. Фрейденберг (1), даже личная жизнь понимается как воля Божия. Античная литература не была способна изобразить повседневную жизнь серьезно, доказывает Э. Ауэрбах (2).

Итак, личностные свойства, индивидуальность не были преобладающими в античном обществе. Индивидом признавался только свободный гражданин, а его индивидуальные свойства — воплощенный инвариант социальной общности (полиса, Великого Рима, Ойкумены). То есть индивид — воплощение не всеобщего, а специфического и особенного его модуса. Хотя следует отметить, что для греков в античном уже содержится всеобщее. Платон так выразил эту мысль: "... все, что возникло ради всего в целом, с тем, чтобы осуществилось присущее жизни целого блаженное бытие, и бытие это возникает не ради тебя, а ты — ради него" (3). Но и здесь основная мысль — примат целого, а не личностное начало. Казалось бы, в античной философии возникает понятие личности (persona), "портретные" изображения встречаются на могилах. Но это еще далеко не индивидуальность, опирающаяся на себя. Persona — маска актера, т. е. внешнее выражение человека, социальная (атрибутивная) роль. А "портретные" посмертные изображения — нормативны, символичны, они не несут индивидуальных единичных черт, воплощают лишь социальную функцию. Значит, личности и индивидуальности нет?

А как же быть с плеядой выдающихся "личностей" античности? "Выделенность античного героя, атлета, полководца или ратора, как и исключительность средневекового праведника, есть вместе с тем наибольшая степень включенности, нормативности, максимальная воплощенность общепринятого, — короче, образцовость", — отвечает на этот вопрос Л. М. Баткин (4); образцовость данного общества. Конечно, они включались в общность и включали общность в себя через внутренний мир, но сам внутренний мир не на себя опирался.

---

(1) См.: Фрейденберг О. М. Миф и литература древности.

(2) См.: Ауэрбах Э. Мимесис. М., 1976.

(3) Платон. Законы: В 3 т. М., 1970. Т. 3. С. 903.

(4) Баткин Л. М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М., 1989. С. 6.

Ну, а такие фигуры, как Сократ, Демокрит, Овидий, не выдвигавшиеся, а "выламывавшиеся" из цельности того периода своей судьбой, своими мнениями, поведением? То есть те, о ком сказано: "Есть в мире лишние, добавочные, не вписанные в окоем" (Цветаева).

Очевидно, именно они и были выразителями не столько особенного (общество определенного периода), сколько общего, они открывали горизонт общего, отодвигали его границу, сами создавали себе и обществу будущее через преодоление общепризнанных норм и образцов. Так, Сократ - во многом еще фольклорный шут. Его наружность, поведение не отвечают идеалу, он безобразен, прикидывается простаком (придурком), но внутри него, как отмечал Платон, - "сияющее божество и истина". Диоген, живущий в бочке, свободен как самый великий царь. Александр Македонский не зря говорил: "Не будь я Александр, я хотел бы быть Диогеном". Овидий изгнан из Рима Августом. Он страдает, но осознает исключительность своей судьбы, делает ее предметом поэзии и, возможно, поэтому оказывается способным противостоять ее превратностям. Все эти люди не соответствовали типу индивидов античного общества. Но не через них ли нам раскрывается своеобразие и творческий порыв античности?! "Оппозиция всегда составляет славу страны: самые великие люди чаще всего те, которых народ предаёт смерти. Сократ возвеличил Афины - город, который не считал возможным ужиться с ним; Спиноза был величайшим из современных евреев, а синагога исключила его с позором. Иисус был частью израильского народа, и он его распял" (1), жестокая судьба индивидуальности в истории.

Индивидуально-волеаристический момент присутствует в античности, он признается, но и его регулируют рамки закона, гражданственность, отлитая в законе. Свобода высоко ценится и в Риме, и в провинциях. Она часто - дороже жизни. Самоубийства - норма античности, а это - свобода решать самому свою судьбу. Не только смерть, но и образ жизни утверждали свободу. "Некоторые стоики находили возможным быть свободными при тиранах... - отмечает Ренан и тут же оговаривается: ... но в общем древний мир представлял себе свободу приуроченной к известным политическим формам" (2).

---

(1) Ренан Э. Жизнь Иисуса. С. 32.

(2) Там же. С. 63.

Пусть самоценность индивидуальности не была в античном обществе главной, но названные фигуры - уже индивидуальности, так как в них было "соединение абсолюта с мигом человеческого существования" (как говорил Л. М. Баткин по другому поводу и в ином отношении). Они существовали на границе, на переходе, "выломившись" из идеала своего окружения, но тем самым они и "раздвигали" этот идеал. Здесь мы как раз и сталкиваемся с тем, что "уникально-индивидуальное в своем отношении к эпохе являло всякий раз некий логически идеальный "лучай", "клишированная цивилизационная матрица, детерминировавшая всякое Я, вдруг сдвигалась в каком-то Я и в этом суть культуры как истории" (1).

Причем индивидуальность и здесь - не просто оригинальность и уникальность, но и выражение всеобщего, общечеловеческого (на которое античные герои, может быть, и не ориентировались, но, фактически, "задавали" его). Именно этот аспект - раздвигание границ человеческого проявления - через живого конкретного человека - позволяет считать культуру не просто накопленным "скарбом", но и мерой человеческого в человеке, его "сущностной" характеристикой. Как видим, нечто из "скарба" культуры, а именно старая культурная форма (поведение шута), через выдвигание на первый план скрытого смыслового оттенка задает новое направление.

К половине I века Римская империя объединяла множество провинций, где действовали свои законы, свои установления, которые коррелировались с римским законодательством, но не до конца были ему подчинены. Однако определенная свобода от Рима, т.е. от центра, "обращивалась" засильем со стороны "остатков независимой провинции и общин" (Ренан). Империя, ограничивая власть местных правителей, увеличивала степень свободы человека. "Люди, которых бы в средние века сожгли, как Галлен, Люциан, Плотин, жили совсем спокойно, под охраной законов" (2): власть семьи, города, племени была смягчена властью государства. Утверждались идеи равенства, прав человека, улучшалось отношение к рабам, в них начинали видеть не вьючное животное, а людей. В то же время к власти прихо-

---

(1) Баткин Л. М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. С. 16.

(2) Ренан Э. Жизнь Иисуса. 216.



дит плеяда монстров. "Три раза в течение одного столетия, при *Калигуле, Нероне, Домициане* величайшая власть попадала в руки людей отвратительных и сумасбродных" (1). Мрачнейшей из фигур был Нерон - "действующее лицо карнавала, смесь помешанного, дурака и актера, облеченного всемогуществом и управляющего всем миром" (2), распоряжающегося жизнью и смертью каждого, и каждого, кто им не восхищается, готового предать смерти. Возникают культурные извращения как отражение извращенных вкусов и грубости: гигантские статуи, лобование физическим страданием, эффектные массовые аркады, фантазмагории. Театральность смешалась с жизнью и подменила ее. "Цирк сделался центром жизни, остальной мир существовал, казалось, только для потехи Рима" (3), Рим стремился "конфисковать в свою пользу славу всего мира" (4). После Нерона "империя переходила в руки того, кто больше даст" (5). Только с Тиверия предпринимается попытка "жить как подобает римлянину, как человеку", но произвол уже был впитан в основу власти на всех уровнях, доноительство и предательство стали нормой. Несколько сотен лет, которые продержалась Римская империя, - века борьбы за выживание, причем борьба велась с собственными пророками. Шло внутреннее нравственное очищение, но возможно оно было "по ту сторону" Римской империи. Марк Аврелий понял, что если нельзя переделать сердца и убеждения, то все остальное ни к чему. Без нравственной чистоты, без доброты в каждом обществе плодит только рабов или лицемеров.

Итак, перезревший, погрязший в разврате, подлости, паразитическом существовании, интригах, доносах Рим "закрыв" свою эпоху. Этика, добродетель, нравственность слились в идеале своем с политикой, с гражданственностью, понятой как государственность. Старое мифологическое мироощущение распалось полностью. Его целостность подменила доктрина Великого Рима с прикладной этикой, оправдывающей частный, по сути дела, интерес части человечества и

---

(1) Ренан Э. Жизнь Иисуса. С. 230.

(2) Там же. С. 211.

(3) Там же. С. 233.

(4) Там же. С. 258.

(5) Там же. С. 276.

общества, выдающая его за всеобщее, за абсолют. Какое-то время подобная псевдоцелостность могла существовать, подтягивая варварские племена до урзвня цивилизованного Рима. Но Рим неизбежно сам становился "варварским". Причем не из-за влияния на него иных "диких" обычаев и культур. Возвеличиваясь через подавление и завоевание, он перерождался, превращался в тирана, поработителя, истинного дикаря. Кроме того, сама этническая общность "этнос" переходила в стадию распада.

Для становления нового этноса из прежнего необходимо было очищение цивилизации, духовное ее обновление, т.е. объединение на новой основе. Псевдоцелостное мировоззрение обнаружило свою порочность и неэффективность. Необходима была революция миропонимания. И она произошла. Духовно-нравственный потенциал христианства сделал свое дело - спас цивилизацию, дал ей силы для нового и духовного, этнического, и житейски-бытийного витка. Эта великая революция человечества имела два основных пласта, благодаря которым и было спасено человечество. Первый пласт (сам по себе очень глубокий и многослойный) относится собственно к христианскому учению и его идеалам. Второй - к последствиям его воплощения в жизнь людей. Главной фигурой первого пласта является Иисус Христос. Кто он, что воплощает в себе?

На конкретном единичном уровне это представитель античной эпохи, но "выламывающийся" из ее структуры, ее норм и законов своим поведением. Однако подобных Иисусу из Назарета чудачков было не так уж мало. Пока, в этом своем "воплощении", он Улирик шуту, продивому или странному мудрецу. Налицо и его лиминальное состояние, по сути дела он - "божж". Подобная бесструктурность делает Христа только человеком и все, но, следовательно, он уже является потенциально основой воплощения человечества, рода, всеобщности, т.е. потенциально он - индивидуальность. Еще одна "грань" Иисуса Христа - пророчество. Он учитель, проповедник высшей истины, пророк, провозвестник абсолюта. То есть он - орудие и средство Бога (всеобщности, целостности, космиама). Здесь его человеческие черты как бы стерты. Он по форме - воплощение Логоса, вещь (вещающее слово, весть), объективный носитель космического вселенского закона. Как видим, и эта культурная форма - не новость. Это старый мифологический образ, а может быть, старый, забытый мифологичес-

кий смысл, живущий в проповеднической культурной форме. Даже способность творить чудеса не новость. Эту же функцию выполняли и шаманы и жрецы - тоже орудия космических сил. Пророк как бы не отвечает за свои действия, он - язык, которым говорит абсолют (Бог). Он - сын Божий, воплощение Бога-Логоса (см.: "Вначале было Слово, Слово было Бог").

И, наконец, он Иисус Христос - богочеловек, подлинная личность и индивидуальность, воплощение всеобщего в конкретном, слияние человеческой и вселенской природы, слияние человека и рода. Для появления Иисуса Христа необходимо было "обожение" человека античной эпохи, с одной стороны, и очеловечивание космоса, абсолюта (Бога) - с другой. Сущность и существование должны были встретиться в бытии конкретного как всеобщего. Для того, чтобы такая "встреча" произошла, необходимо было "всего-навсего" смещение смыслов, равное рождению нового смысла, т.к. в принципе формы уже были. И одной из важнейших форм нового воплощения была форма мифологического Героя, содержащая все пласты: космический, общеродовой (исторический), конкретно-человеческий. "Бог" должен был стать Героем т.е. 1) просто человеком вне структуры (-все человечество, абстрактное человечество, род); 2) ипостасью природного бытия; 3) он должен был умереть (первоначальный смысл Героя - умерший предок или соплеменник); 4) и воскреснуть в новом качестве; 5) он должен воплотить в себе нравственно-этические качества блага; 6) не следует забывать также, что Герои античности - уже полубоги-получеловеки. Но для того, чтобы появился новый смысл, нужна была "добавка", свойственная эпохе разлома и кризиса. Надо было искупить грехи человечества, точнее - грехи Римской империи, грехи псевдоцелостности. В этой псевдоцелостности воплотился и первородный грех человечества, а именно - распад единства. Грех Адама и Евы в том, что они "увидели друг друга как разделенные, изолированные, эгоистические существа, которые не могут преодолеть свою разобщенность даже в акте любви" (1). Убегать от греха разобщения Адам и Ева пытаются через уход от полноты человеческих отношений ("сокрытие наготы", сокрытие различия и равенности), "но стыд, как и чувство вины, не спрячешь за фи-

---

(1) Фромм Э. Иметь или жить. С. 149.

говым листком" (1), нельзя уже спрятаться от нравственных начал за их незнанием или прикрытием табу, этическими запретами и т.п. На смену распавшейся целостности (изгнание из рая единения людей друг с другом и космическим бытием) приходит псевдоцелостность - стремление к видимости единства (через подчинение власти, захват других земель и народов, обладание вещами и людьми в качестве вещей и т.п.). Однако на этом пути нельзя спастись из ада разобщенности, единственный путь исцеления - сострадательная любовь. Иисус Христос появляется как богочеловек через физическую смерть Иисуса, через "преподание" нравственного императива людям. Нравственный императив из абстракции (у пророка) превращается в реальный чувственный акт. Есть еще один странный момент в рождении нового целостного миропонимания. Ведь распятие для Рима было обычной казнью, нормой наказания. Не только Христа распяли. На крестах погибло немало варваров, восставших рабов, людей, изменявших римскому праву и идеалу. Но люди смогли ужаснуться общему (хоть и страшному) деянию. Отрубленная голова Иоанна Крестителя повергла многих в скорбь, превратила Иоанна в Илию (2), но все же он, в отличие от Иисуса, явился только провозвестником Бога, а не стал Богом. Вряд ли внешнюю сторону - объявление себя Христом, т.е. помазанныком Божиим на царствование (царем), - можно считать основной причиной переосмысления человеческих ценностей. Даже Понтий Пилат понимал, что Иисус не претендует на политическую власть, что фарисеи оговорили его "из зависти". Очевидно, немалую роль в сакрализации Иисуса Христа сыграло то, что он распят не за физический бунт, а за непотворение злу насилем, за любовь и сострадание, за провидение. Будучи "Героем", Иисус Христос должен был не только умереть, но и воскреснуть в новом, "божественном" качестве. И это не должно было стать большой неожиданностью для римлян и иудеев, где остались мифы хотя бы в форме легенд (3). Все же основной вывод христианства, давший импульс для выхода об-

---

(1) Фромм Э. Иметь или быть? С. 149.

(2) Илия в переводе означает буквально "мой бог".

(3) Правда, в тот период миф не был реальностью, поэтому "воскресение" было чудом, подтверждением сверхъестественного. Речь, разумеется, идет о мировоззренческих ориентирах.

щества из тупика, - в осознании общечеловеческих ценностей, осознании гармонии с миром и друг с другом как высшего блага, как рая. Это духовный вывод и ориентир христианства. Иисус Христос из индивида и абстрактного закона, воплощенного в личности, превращается в носителя конкретно-всеобщего, в индивидуальность как императив. Итак, идея индивидуальности и личности уже была выработана человечеством и воплощена в образе Иисуса Христа. В учении Иисуса Христа самое ценное - он сам. "Эту великую личность, и ныне ежедневно руководящую судьбами мира, позволительно назвать божественной, - не в том смысле, что Иисус принял в себя все божественное, ибо был с ним тождествен, а потому, что благодаря ему человеческий род сделал величайший шаг к божественному" (1), он соединил человека с духовностью, сделал духовность человеческой. Есть равные версии того, что бы было, не будь Иисус распят.

Э. Ренан, например, считал, что "если бы Иисус был оставлен на свободе, то он исчерпал бы свои силы в отчаянной борьбе с невозможностью. Неразумная ненависть его врагов обеспечила успех его делу и запечатлела его божественность" (2).

А. Д. Андреев полагает, что Иисус из-за внешних условий и казни не сумел завершить на земле свою миссию и "незавершенность Его миссии в Энрофе сказалась в неисчерпаемом множестве трагических следствий" (3). Главное из последствий состоит, по его мнению, в том, что не были до конца преодолены многие элементы Ветхого завета, прежде всего - образ грозного карающего бога, судьи и мстителя. Это спутанность божественного с демоническим. Огромное благо христианства - идея личного спасения, но "импульс социального сострадания и активное стремление к просветлению мира оказываются в параличе" (4). Кроме того, плотское начало в человеке "не дождалось предназначенного ему просветления во всеобщих масштабах" (5). Церковь отвергла плотское, приняла его, отбросила. В конце концов разрыв "духа и плоти" привел к безрелигиозности технократной эры.

---

(1) Ренан Э. Жизнь Иисуса. С. 207.

(2) Там же. С. 168.

(3) Андреев А. Д. Рова мира. С. 115.

(4) Там же. С. 115-116.

(5) Там же.

Как же это принципиально новое миропонимание, основанное не на кровно-родственных или сословных связях, а на идее духовного единства, воплощалось в жизнь?

Соборность церкви - столь же важный элемент христианства, как и фигура Спасителя. Церковь должна помочь людям (каждому в отдельности) достичь рая (единства) через единение с Христом, а через это единство - с Богом (абсолютом). Достигая абсолюта, люди делаются бессмертными.

Старый образ мира, подобного телу человеческому, где в качестве направляющей активной силы выступает идея, форма, энтелехия и т. п., переосмысливается по-новому. Мир - тело Божие, а церковь - его голова. Церковь по сути своей чужда обладанию, даже духовному.

Люди сами через разделение нравственных начал, через со-страдание с Христом могут с помощью церкви спасти свою душу, соединиться с абсолютом. Но фактически, не отрицая роли и значения светской власти и государства, церковь начинает претендовать на духовную власть, а затем, вольно или невольно, на политическую власть. Этому способствовал Св. апостол Павел. "Вместо продолжения и укрепления Христова дела, вместо укрепления и высветления церкви духом любви, и только этим духом, тринадцатый апостол развертывает громадную, широчайшую организационную деятельность, цементируя разрозненные общины строгими уставами, неукоснительным единоначалием и даже страхом, т. к. опасность быть выброшенным, в случае ослушания, из лоно церкви порождает именно духовный страх" (1). Церковь замутилась духом власти, страха, ненависти, начала вмешиваться в злобно-житейские дела. Она становится доминантной в организации жизнеустройства людей. Не государство или княжество как таковые, не вольный город, не сенатория - основные единицы жизнеустройства, а церковный приход. Очевидно, следует согласиться с А. Я. Гуревичем, что жизнь христианской цивилизации на всем ее пространстве направляется церковью, мельчайшей единицей которой выступает приход. Волею него и при его непосредственном участии люди рождались, крестились, причащались, заключали

---

(1) Андреев Д. Оза мира. С. 116.

браки, исповедывались, умирали, покойлись (1). Они были непосредственно подчинены своему приходу (как в лице священника, так и иных прихожан). Люди по-прежнему жили телесной жизнью и всем, что связано с удовлетворением витальных потребностей, но направлялось их повседневное бытие особой смысловой парадигмой - будущим загробным существованием души в единении с Богом. Витальные потребности нельзя было отбросить или исключить, но не они задавали "подлинный" смысл бытия. Человек - существо тварное, ненасытное в стремлении своего телесно-товарного существования. Тело требует еды, питья, одежды, жилья или других форм удовлетворения плоти. В результате - человек стремится к обладанию вещами, к подавлению и порабощению других людей, к власти, преступлению, пороку, к знанию ради получения выгод и нового обладания. Эта его тварная человеческая природа постоянно склоняется ко злу и дьяволу (или Антихристу). Но у человека есть душа, сопричастная божественной природе, и только наличие души, способной к любви, единению, состраданию и добру, оправдывает человеческое существование. Душа уже не мыслится как разновидность материи, как просто какая-то активная сила. Это активная сила самой природы, противостоящей тварности и телесности. Мирское, телесное мыслится как кратковременное, невечное, неподлинное бытие, а подлинное, вечное, истинное - запредельное, загробное существование души, приобщенной к абсолюту. Сверхчувственное, сверхъестественное как божественное не просто различаются с естественным, чувственно-предметным миром, но противопоставляются ему. Более того, все ставится с ног на голову, естественный земной мир отождествляется с низменным, неестественным, неподлинным. Земной мир и человек - arena борьбы добра (Бога) и зла (дьявола). Человеку всегда легче пойти за дьяволом с его телесными соблазнами, чем за высшей духовной радостью.

Отношение человек - мир тоже переосмысливается по-новому, как и все иные атрибутивные характеристики этого отношения. Мир природы и человек - проявление и творение Бога, но и то, что приходит в противоречие с Богом. По существу, здесь обнаруживается

---

(1) См.: Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1984. С. 133-135.

целостность и единство мира и человека, но мира земного, природного. В этом земном мире пространство - протяженность и вместе с тем - дискретность, а время - линейная длительность. В земном пространстве, в равных его частях живут разные люди. Они могут существенно отличаться от людей христианского мира и внешне, и по сути своей, как отличаются и земли, и страны, где они живут. Время направлено из прошлого через настоящее в будущее. Светские исторические хроники, античное наследие, мифология и фольклор задают историческую ретроспективу. Но истинной историей считается Святое Писание. Прошлое ценно постольку, поскольку разворачивает божественный замысел и дает пример праведной жизни человека (описания жития святых праведников). Настоящее - почти иллюзорное, временное состояние. Его нельзя избежать, чтобы прийти к спасению души, и ценность его - в подготовке к будущему.

Мир земной и загробный недостаточно четко разграничены пространственно. Загробный мир мыслится как далекий остров (не здесь ли начало Утопии?). Правда, там своя топография, сходная с мифологической, но особым образом переосмысленная. Так, "север" загробного мира - ад, а "восток" - "воплощение чаяния спасения" - это своеобразная "экстериоризация душевного пространства" средневекового человека, - отмечает А. Я. Гуревич (1). Причем "страна блаженства и изобилия не отделена пространственно от обиталищ нечистой силы; путь в рай легко может привести в ад" (2). Как видим, духовный морально-нравственный императив непосредственно включен в понимание отношения "человек-мир". Выделение чистилища как особого пространственного (и морального) отдела загробного мира еще более утверждает эту тенденцию. Своеобразны и временные параметры. В загробном мире вечность - абсолютное время - безвременье. Утверждается нетленность времени в загробном мире и его разрушительная сила - в земном. Это абсолютное время напоминает пространственную модель времени, мифологическую пространственно-временную континуальность. Земное линейное время и загробное вечное время могут соприкасаться, при этом их природа несколько меняется. Так, земное время может "останавливаться" или "растяги-

---

(1) Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. С. 218.

(2) Там же. С. 17.



ваться" (в святых местах), а загробное "выпускает" в себя характеристики земного времени вместе с "византерами" (1). То есть и здесь духовный и душевный мир человека непосредственно включены в основополагающие структуры бытия. Сакральные предметы, святые праведники и священные непосредственно связывают оба мира. Утверждение связи мира "живых" (земного) и "мертвых" (загробного) подтверждает представление о том, что смерть не является концом человеческого существования. Это не конец мира и бытия. Нет понятий "тот свет", "потусторонний мир", "мир иной" - есть "всеобъемлющий иерархизированный универсум, включающий как мир живых, так и мир мертвых" (2).

Это основополагающее положение накладывает свой отпечаток на понимание взаимоотношения "индивида-рода". Связь между людьми не прерывается смертью - эта идея подготавливает представление об общечеловеческом едином роде. Все едины в Боге, все - дети Божии.

Мир живых - мертвых подчинен единым законам человеческого общежития (плохой человек и среди мертвых не любим). Мертвые могут общаться с живыми; они подсказывают им что-либо для улучшения положения живых, живые же, в свою очередь, молитвами и делами способны помочь мертвым в их загробной судьбе. Там и там есть своя иерархия, свои разряды, хотя, в принципе, все - от Бога. Иерархизированная структура, принадлежность человека к тому или иному слою важна, она даже может заранее определять в какой-то мере его загробную участь. Вряд ли, нищему, продишному легче попасть в рай, нежели купцу, богачу, ремесленнику. Первые не имеют лишнего, не имеют в обладании собственности. Им легче объединиться. Пустота, пустыня - сакральное место явления Бога, божественных видений и помыслов. Эти люди меньше озабочены псевдоединством и земным

---

(1) В "видениях", анализируемых А. Я. Гуревичем, человек, временно попавший в загробный мир, подчинен линейному времени (не совпадающему, однако, с земным), но одновременно он может присутствовать и при рождении Христовом, и при конце света. См.: Гуревич А. Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. М., 1983.

(2) Гуревич А. Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. С. 93.

"притяжением", они более открыты божественному участию. Обладающие вещной собственностью или воплощающие себя в вещах (ремесленники) единство находят в земной жизни, в своих корпорациях, в предметах, им труднее не совершать грех, они легче разобщаются, разведи́няются с миром и другими людьми, они держатся за земное существование, легче идут на соблазны дьявола. "Блаженны нищие духом, ибо их есть царствие небесное", но трудно ученым-схоластикам приобщиться к божественной сущности и спасти свою душу для единства, т.к. они не просто знают, а "обладают знанием" как имуществом (Э. Фромм), они склонны к гордыне и стремлению возвыситься над людьми, т.е. к разобщению и зависти.

Итак, можно констатировать, что идея соборности церкви, единения с миром, людьми, с сущностью через существование, подменяется, подтачивается, разъедается разрядностью, неоднородностью жизни и земной, и загробной. Первоначальный пафос положения "перед Богом все равны" подменяется идеей избранничества, избранности. Точнее, равные в своей единой греховной, но способной к исполнению человеческой и эгоистической, и потенциально сострадательной и жаждущей добра природе, люди могут выбрать и пройти разный жизненный путь, который приведет их в рай (единство с абсолютном) или в ад (абсолютная отчужденность). То есть люди сами выбирают свой путь. А вторая, подменившая первое положение идея, жизненные обстоятельства предопределяют, программируют запредельную судьбу человека, не человек выбирает, а его избирают в зависимости от земного положения. Это вторая линия в профанном мировоззрении постепенно замещает первую (хотя первая полностью никогда не исчезает). Главное же заключается в том, что "в Энрофе вообще не осуществилось коренного сдвига. Законы остались законами, инстинкты - инстинктами, страсти - страстями, болезни - болезнями, смерть - смертью, государства - государствами, войны - войнами, тирании - тираниями" (1). "Путь духовности" оказался изломанным и зигзагообразным.

При возникновении христианства у цивилизации была возможность воплотить в жизнь идеи ценности личности и индивидуальности, равенства индивидов, абсолютной ценности человеческой жизни и

---

(1) Андреев Д. Рова мира. С. 116.

хутляров и бродячих музыкантов, кукольников, санцы, затем - карнавалы, правдники дураков и т.п. Перевертывание, травестирование сближали официальную церковную серьезность и "бесовские соблазны" в едином правдничном действии (1). Приоритет духовной жизни, духовных радостей как истинного проявления человека не мог все же зачеркнуть чувственных земных радостей. Абсолютное противопоставление духовного и телесного на уровне простонародья все же не могло вылиться в антитезу сверхчувственного и чувственного. Духовное выражалось через чувственно-образное, чувственно-переживаемое, телесное, вещественное. Смысловая амбивалентность мира и тварности проявлялась в понятии "духоматерии" (А.Я. Гуревич), в итоге - и "одушевление всего тварного мира имело своим коррелятом отелеснивание всего духовного" (2). Как ни стремились изгнать тварное, телесное, оно проявлялось, заявляло о себе и находило свое позитивное закрепление в мировоззрении эпохи.

Эволюция Бога шла от страдающего за людей, искупающего и прощающего грехи человеческие в начальный период христианства, через строгого, но любимого и справедливого Бога в XII-XIII вв., к суровому, карающему божеству XV в. Церковь на практике изменила своим первоначальным идеалам, возросло число ересей, сомнений, разноречивых официальных догматов, рассыпалось единое миропонимание.

Этому новому распаду целостности сопутствовало (и само его порождало) усложнение внутренней государственной структуры. Так, Ф. Вродель выделяет в позднесредневековом обществе по крайней мере 5 форм социального устройства: 1. сеньориальные устройства, состоящие из сеньории и крестьянских земель; 2. церковные устройства (соборы, монастыри, церкви со своими землями, доходами и т.п.); 3. города; 4. территориальные государства (молодое общество); 5.

---

(1) См.: Даркевич В.П. Народная культура средневековья; Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965; Лихачев Д.С., Панченко А.М. "Смеховой мир" Древней Руси, Л., 1976; Гуревич А.Я. Проблемы народной культуры средневековья и др.

(2) Гуревич А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. С. 1.

собственно феодальные иерархические государственные структуры (1). Они имели свои формы устройства и свою культуру. Рост рынков, оборотного денежного торгового капитала, его структурная оформленность, усложнение промышленных структур в городах (фабрики, ремесленные мастерские, мануфактуры), изменение социальных слоев (горстка привилегированных семей, которым принадлежит власть и богатство, агенты экономики, мелкие дворяне, церковники, трудящиеся и крестьяне и, наконец, социальные низы - "отбросы" общества (безработные, бродяги). Все это способствовало внутреннему распаду прежней целостности, кризису средневекового общества.

Именно на этой границе появляется возможность для выделения индивидуальности. Человек легче выходит из-под контроля священников, обретает большую свободу выбора и ответственность за свою душу (а следовательно, и поведение). Но все же "индивидуальное в человеке... подчинено типическому... речь может идти не о конкретной индивидуальности, а об общих контурах личности" (2). Нет еще потребности в самоценной личности и индивидуальности. Межличностные отношения "Я-Ты" организованы сословными группами и церковью. Даже в отношении с Богом человек не может быть один на один из-за сложной официальной церковной структуры. Функцию индивидуализации не могут достаточно успешно выполнять даже шуты, т.к. и они живут по типу ордена со своим уставом. Шуты выполняют критическую функцию, являют свою свободу больше других слоев. Казалось бы, им-то уже нечего терять, но они могут утратить внутрикорпоративную поддержку и свое "место под солнцем" внутри слоя, и поэтому их мышление и жизнь тоже подчинены стереотипам. Идея обретения внутренней свободы и единства не подтверждалась повседневным опытом.

Пожалуй, носителями\* возможности индивидуализации в этот период выступают "шуты" иного рода - странствующие еретики. Прежде всего альбигойцы с их одушевлением всей природы, верой в прямой личностный контакт с Богом без посредничества церкви и святых предметов, с перенесением чистилища в настоящее время (этический

---

(1) См.: Бродель Ф. Игры обмена. М. 1988.

(2) Гуревич А. Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. С. 333.

план), отрицанием плотского греха, с их стремлением к преодолению разобщенности (хотя бы через перевод священных книг на народные языки) и т. п. Эти "странные мудрецы" - другая ипостась шутов. Они тоже лиминальны. Действительные же шуты обнаруживали свою позитивную роль и свое "Я" на празднествах и карнавалах. Все табу здесь смешались, выявлялись привилегии шутов, здесь они больше не боялись ада и беса, демонстрировали все свои собственные возможности.

Итак, средневековые не породило индивидуальности или личности, основывающейся на себе в качестве нормы индивидуального бытия в обществе. Оно ее изначально возводило в ранг абсолюта, богочеловека - Иисуса Христа, а затем сделало из человека Бога, объявив гордость и самость для человека высшим грехом. В естественной жизни люди с этим "грехом" не могли до конца согласиться, не хотели совсем от него избавляться.

Христос сказал: " Убогие блаженны,  
Завиден рок слепцов, калек и нищих,  
Я их возьму в надаведные селенья,  
Я сделаю их рыцарями неба  
И назову славнейшими из славных..."  
Пусть! Я приму! Но как же те, другие,  
Чьей мыслью мы теперь живем и дышим,  
Чьи имена звучат нам как призывы?  
Искупят чем они свое величие,  
Как им заплатит воля равновесья?  
ль Беатриче стала проституткой,  
Глухонемым - великий Вольфганг Гете  
И Байрон - площадным шутом... О ужас! -

такие вопросы приходили в голову не только Н. Гумилеву, но и жившим гораздо раньше его.

Возрождение гордыню и самость из греха превращает в идеал, ценность, в средоточие культуры. Все, что раньше объявлялось неподлинным, оказывается основным, главным, истинно подлинным. Произошла принципиальная переакцентировка смысловых структур. Человек как индивидуальность, человеческое тело, неразлучное с душой, ставятся в центр мира. Идея богочеловека оборачивается идеей человекобога. Человек - центр и смысл мира, центр сущего и существ-

вущего. Он равен вселенной. Это все - не новые культурные формы. И идея Иисуса Христа уже воплощалась в одной из этих форм, но здесь иной смысловой акцент. В христианстве эволюция идеи такова: от человека - к богочеловеку - к Богу; здесь же: от Бога - к человекубогу - к человеку. Обращение к античности и ее смыслам (не-вольно воспринимаемым через культурные формы, в частности - риторику, ораторство) как бы привело к началу рефлексии над эволюцией идеи Бога единого - Христа. Разумеется, столкновение эпох, мировоззрений (средневековья и античности), культурных форм осуществлялось на специфической "почве" Возрождения, и при этом-то и нарождались новые смыслы.

Чем же была эта "почва"? С одной стороны - опустошительные эпидемии чумы, разбойники на дорогах, нестабильность и страх позднего средневековья. Распад целостности в экономической и социальной структурах. С другой - рост экономики и возникновение капитала (прежде всего - торгового), образование международных рынков и связей, расширение пространства в результате географических открытий, осознание ценности времени ("время - деньги"), более тесное знакомство с восточной и другими культурами. Появление нового дворянства, которое странным образом сочетало в себе идеалы старого дворянства (эстетизм, роскошь, доходящие до абсурда и грубости) с идеалами нуворишей - свежехватых торговцев (бережливость, расчет, деятельность, труд как ценность и основа капитала). Деятельность (труд) соединились с эстетизмом, породив идеал соверцательности. Деятельное соверцание, а именно риторика, зангие искусством и наукой, литература стали высокочтимыми в среде нового дворянства. Конечно, при этом представители нового класса занимались и политикой, и житейскими делами, и деньги считали, и свое тело вынуждены были обиходить. Но в их глазах главной ценностью и ориентиром было именно деятельное соверцание (создание стихов, романов, картин, научных трактатов).

Как известно, центром идей Возрождения была Венеция, двор Медичи. Это город-государство, не тождественное уже ни полису, ни феодальному государству, ни приходу, хотя отдельные их характеристики оно включало в себя. Возрождение сплошь состоит из "кентавров", удивительных сочетаний разных эпох. Новизна как подражание античности относится к тому же разряду. Подражание (узнавание

известного) - идеал средних веков - не отбрасывается, а сочетается с античностью и выдается собственным, уникальным, неповторимым (и действительно им является). Возрожден<sup>1</sup> больше, может быть, чем другие периоды, пользуется готовыми культурными формами (где было ваять новые в переходный период?). Попробуем выделить центральные из них: 1. Человек - цель Бога на земле, венец земного творения, у него - божественная душа - это вполне известная посылка средневековья. Как творение Бога человек сопричастен абсолюту. Земля и мир - тело Божие. Но если человек центр и венец этого творения, то Бог - уже в нем, универсум - в нем, не человек при Боге, а Бог в человеке. Следовательно, универсальность во всем ее разнообразии воплощена в различии людей. 2. Все построено по принципу иерархической лестницы божественных творений. Человек ближе всех иных земных творений к Богу. Значит, "место в мире" ценно и божественно закреплено за каждым индивидом. Своей жизнью, своим делом, своей душой и телом каждый служит Богу. Богу все угодно, все перед ним равны, хоть и каждый по-своему, на своем месте. 3. Долг человека - следовать промыслу божьему, назначению, данному ему Богом. Но если раньше это понималось как постоянное руководство каждым действием человека, то теперь акцент несколько сместился - сам выбирай себе путь из тех, что даны Богом, т.е. не пеняй всякий раз на Бога, действуй сам в соответствии со своим разумением.

Есть бог, есть мир, они живут вовек,  
А жизнь людей мгновенна и убога,  
Но все в себе вмещает человек,  
Который любит мир и верит в бога.

(Н. Гумилев)

В итоге идеалами Возрождения провозглашаются универсальность (-разнообразие), доблесть (достоинство, добродетель), личные способности, помогающие добиться славы, общественного признания, обессмертить свое имя (а через него - и душу, и всего себя)(1), пестование "природы человека". Жизненными и мировоззренческими парадигмами явились: полнота жизни, радостное мировосприятие, гармония человека и мира, души и тела, разума и чувств (страс-

---

(1) Как не вспомнить мифологическое представление о тождестве слова (имени), действия и вещи.

тей), идея равноценности каждого индивидуального существования.

По-новому интерпретируется отношение "индивид - род". родовым существом человек становится через дополнение (или сам должен все большее число способностей и видов деятельности приобрести, или обрести, связываться с другими людьми, такими же, как он по своей природе). Через соединение разнообразного достигаются гармония и универсум. Универсальное, и неповторимо-индивидуальное тесно сплетаются. "Как высшее существо земного мира человек обладает родовым достоинством, как существо неповторимое в своей индивидуальности, он обладает достоинством личности", - подчеркивает М. А. Барг (1). Само понятие гуманизма включает в себя не только занятия "гуманитарными" науками и предметами или образованность, не только добродетель, основанную на специфической природе человека, т.е. на культуре, но и "стремление к единству, слиянию как бы в единое существо, в чем проявляется во всей полноте сущность, от сотворения заложенных в этом (человеческом, - Л. М.) роде. Чем больше человек любит равных себе, подтверждает своими делами, что он член единого рода, тем более он выжигает сущность рода и доказывает, что он "человек" (2). То есть *humanitas* начинает утверждаться как "человечность", а суть ее - в любви, в духовной деятельности, в творчестве (3). Ренессанс подготовил идею исторической эпохи как интегративного целого общественного бытия. Переакцентируется и отношение "человек - мир". Основная идея здесь, как уже отмечалось, - гармония человека с миром, новый антропоцентризм. Где человек - цель и главный деятель в божестве: но природном мире. "Мы можем сказать, что Земля обладает живой душой и что ее плоть - почва, ее скелет - горные хребты, ее кровь - родники, ее дыхание и ее пульс - морские приливы и отливы", - описывает земной мир Леонардо да Винчи (4). Понятие морали вносится в описание мира. Небо и земля, как и в средневековье, разделены. Небо

---

(1) Барг М. А. Эпохи и идеи. М., 1989. С. 234.

(2) Черняк И. Х. Термин *humanitas* у Марсилио Фичино // Культура эпохи Возрождения. М., 1986. С. 91.

(3) Фичино не зря связывает Венеру с человечностью. См.: Там же. С. 93.

(4) Цит. по: Барг М. А. Эпохи и идеи. С. 220.



все еще совершенной земли. Во многом связи и в космическом мире определяют символические аллегории, он строится в соответствии с человеческим телом. Есть аналоги в космосе ушам, глазам, рту, пяткам и т. д., т. е. человек - мера всех вещей и космоса, он микрокосм. Не отброшена и система Птолемея. Огромную роль в жизни общества играют астрология и магия - деятельное использование макрокосмоса и вещного мира. Столь же деятельно использовался космический, природный мир в искусстве. Природа, весь мир созданы для человека, но и человек - существо природного мира. И все же "наука в XV-XVI вв. стремилась скорее открыть заключенный в природе "божественный план", чем овладеть ее силами на благо человека" (1). Тем не менее при наличии этого старого чысла и сам мир, и его атрибутивные характеристики уже иные. По-новому мыслится время. Вновь осознается ценность настоящего, но оно выступает как связующее звено прошлого и будущего. Необходимо подчеркнуть осознание настоящего именно в качестве связи времен. Даже изучение прошлого нужно для идентификации настоящего. Несмотря на признание "природы людей" в качестве абсолютного постулата, реализация этой неизменной природы в разных людях мыслится осуществляемой по-разному. Каждый отдельный человек не завершен, открыт времени. В свою очередь общество, земной мир человека открыты будущему. Человек может совершенствоваться, меняться, в принципе он может все. И любое человеческое проявление значимо. У человека свое лицо, и творит он себе это лицо сам (2). Человеку на его пути может противостоять фортуна - жестокий закон, все подчиняющий. Но человек наделен свободой воли и он стремится своими действиями противостоять фортуне (даже если знает, что проигрывает), на этом пути очень важно "не упустить время", время исчисляется (с помощью механических городских часов) как деньги, оно ценно. Деяния и мотивы людей выходят на первый план. Поэтому "вертикальная" объяснительная схема ("человек-небо") дополняется "горизонтальной" объяснительной схемой ("мотивы человека - мотивы человека") (3).

(1) Барг М. А. Эпохи и идеи. С. 225.

(2) Как отмечается в литературе, улыбка "Моны Лизы Джоконды" - воплощение незавершенности, открытости человека миру и времени.

(3) См.: Барг М. А. Эпохи и идеи. С. 280.

Итак, человек - центр и смысл бытия. Деятельная совершенность человека - идеал. И пусть сам человек, его индивидуальность понимаются абстрактно, но именно в этом и сила Ренессанса. Здесь уже разработаны (опять же в абстрактно-предположительном плане) основные тенденции развития индивида. Л. М. Баткин считает, что будущий разлом, трагичность, нецелостность индивида намечены Макиавелли. Если индивидуальность мыслить как универсальность, доведенную до логического конца, то саму индивидуальность приходится в себе убивать. Универсальность, понятая как разнообразие, следование ведению обстоятельств, использование любых средств, приводящих к цели, казалось бы, делает из человека сверхличность. Но при этом человек становится заложником обстоятельств, его лицо вырождается в смену личин (что уже равно потере своего лица). Человек отказывается от себя, чтобы себя утвердить, добиться обладания. Примером тому является Чезаре Борджиа. Если же индивидуальность мыслится как верность себе, самотождественность и внешние обстоятельства не учитываются, то эта тенденция ведет к появлению Дон Кихота, бессильного что либо изменить в мире, неспособного в своей "принципиальности". Таким образом, Возрождение уже способно было почувствовать трагедию человека XX в.

Был ли человек - идеал, человек - образ и образец воплощен в действительной жизни того времени в качестве нормы? Нет. Жизнь была сложной, трудной, часто унижающей человека, свержавшей его с пьедестала, но хотя "жизнь не стала счастливой... но она сдвинулась с места", - замечает Л. М. Баткин (1). Мы можем полностью согласиться с этим исследователем в том, что идея личности и индивидуальности земного человека являются самыми ценными в период Возрождения. Однако вряд ли можно согласиться с трактовкой индивидуальности только как уникальности, оригинальности, т.е. чуть ли не единичности. Отрицание соборности, единства вряд ли было свойственно Ренессансу. Не согласны мы и с беспредпосылочностью и уникальностью идеи индивидуальности Ренессанса. Предпосылки, как мы пытались показать, были. Хотя это были абстрактные предпосылки, нужны были специфические условия, чтобы они привели к призна-

---

(1) Баткин Л. М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. С. 158.

нию самооценности жизни и дел индивида, к признанию индивидуальности как конкретно-всеобщего. Этими предпосылками были "старые" культурные формы: Иисус Христос - человекобог, спаситель; Герой; шут, чудак, странный мудрец; человек-микрокосмос в макрокосмосе. С появлением индивидуальности люди надолго отдали себя на заклятие индивидуализму (1). А выявление деятельности в качестве преобладающей ценности превратило затем деятельность, субъективное начало в человеке в объяснительную парадигму и мира, и общества, и индивида.

В XVI в. поздний Ренессанс вырождается в утопию, но он же дает начало науке Нового времени - экспериментальному знанию XVII в.

Деятельность становится исходным основанием нарождающейся буржуазии. Механическое движение, действие - основа научных постулатов и картины мира, эксперимент, проверка опытом - способ получения знаний и их критерий. Польза и благо, расчет (количественный подход) и разумность - черты менталитета этого периода. Устанавливается странное равновесие мира и человека. С одной стороны, мир, единожды созданный божеством, развивается далее по естественным законам (даже если Бог задал их миру), человек подчинен тем же законам мира, тем самым человек как бы развенчан. Он уже не мыслится как венец творения, господин природного мира. Гелиоцентрическая система пришла на смену геоцентрической, она в еще большей степени низводила человека до уровня пылинки мироздания. Бесконечная вселенная, полная новых и новых миров, сделала пространство почти синонимом Бога (2). Пространство и время уже становились самостоятельными субстанциями, достигнув апогея в концепции Ньютона. Часы, метр, телескоп, пружина, маятник - все эти орудия служат объективными мерилками мира, средствами выявления причинности и гармонии. И человека тоже пытаются измерить, исчислить, описать с помощью механики и математики. Он - машина, механизм. И общество - механизм, его тоже можно измерить (появляется статистика и политическая экономия, т.е. здесь мы встречаемся с формой, известной еще в античности). Но этот объективный, ис-

---

(1) Так, Гамлет, чтобы быть собой, должен надеть личину; чтобы "быть", он должен "казаться".

(2) См.: Барг М. А. Эпс и и идеи. С. 298.

числяемый, естественным законам подчиненный человек уже не приспосабливается к природе, а активно использует ее для своих целей. И Бэкон, и Декарт видят цель науки в завоевании человеком власти над природой, под этим углом зрения они размышляют над методом, разрабатывают способы активного познания природы. Все прежние формы - "в работе", ничто не пропало: ни античный "объективизм", ни средневековая разумность творения, ни приоритет индивидуально-личностного начала мироздания Ренессанса. Все "лишь" переосмыслено по-новому, поставлено в новое соотношение. В результате же изменяются все ориентиры человека в мире, модель мира, миропонимание и понимание себя.

Человек подчинен естественным законам, он сам - существо природное, частица "социальной физики" (Гоббс), но "природа человека" становится особенной. Главные свойства человеческой природы - разум, чувство, мораль. И задача человека - с помощью естественного свойства - разума разумно вторгаться в природу. Разумность и существование оказываются синонимами. Человеческое бытие - бытие разума, разума, рационального действия. Человек стал субъектом в объективном мире.

Итак, в сфере природы господствуют научные законы, натурализм изгоняет мистику. А что же в обществе, в истории? История - естественное движение единиц, ее составляющих. Такими единицами являются индивиды, наделенные разумом. "Природа" индивидов является вечной и неизменной. Но эта неизменная природа искажалась и искажается внешними обстоятельствами. Человек живет в мире, созданном иллюзиями, фантазиями, заблуждениями (в частности, религией, лишенной естественности), надо же переустроить его разумно, справедливо. В таком обществе человек будет обречен на мир, справедливость, свободу и счастье. Поскольку основная единица общества - индивид, то лучше всего познать общество (род) можно, познавая индивида, себя. Так и поступает Монтень, он описывает себя, свое Я, так как любая жизнь - вариант человеческого существования, жизнь собственная - это и "человеческое существование вообще". Какой бы ни брался факт или акт этой жизни - случайный, произвольный, он проливает свет на общечеловеческое существование. То есть человек - не только субъект, но и точка опоры мира. Надо отвлечься от всего, что отвлекает человека от него са-

мого. Монтень попытался "построить себе дом в этом мире при отсутствии точки опоры в самом существовании. Впервые жизнь человека, любая, произвольная, случайная, "собственная" человеческая жизнь как целое становится у него проблемой в нашем современном смысле", - пишет Э. Ауэрбах (1). Уже налицо - индивидуализм. А вместе с индивидуализмом появляется понимание естественности в общественной жизни как явления психологического.

Просвещение укрепляет эту традицию. "Хотя философия истории Просвещения уже целиком и полностью объясняла движение истории внутриисторическими причинами, однако при этом она моделировала их согласно индуктивной логике наук и природе. В этой перспективе термины индивидуальной психологии ("страсти" и т. д.) становились ключом к постижению динамических сил истории, точно так же, как абстрактный индивид оказывался исходным пунктом теории гражданского общества", - такой вывод делает М. А. Барг (2). История - движение духа, воплотившегося в социальных институтах, в "гражданском обществе". И на смену положению о единой природе и мира, и человека, совпадению телесности и духовности (у Монтеня) постепенно приходит представление о двух "природах" человека - физической и духовной (Монтескье), кроме того, первоначальная неразличимость "природы" стала трактоваться как примат духа, разума в истории. Еще одним "перевертышем" Просвещения оказывается то, что провозглашение индивидуальных моральных законов "естественными", "природными" принизило индивида, типизировало его (Корнель, Расин, Мольер). Морализаторство, упрощение, а тем самым и фальсификация (Вольтер) иронизировали в понимание индивида и его связи с обществом.

Итак, Новое время и Просвещение заложили основы двум тенденциям, дошедшим до наших дней. Причем обе тенденции родились из одного "корня", прежде всего - философии Р. Декарта с его деятельным, активным, разумным человеком - Субъектом. Субъект - именно носитель активности, деятельности, преобразователь, мыслитель. Здесь напрямую было осознано, что человек "подгибает под себя" мир, принцип учета субъекта стал исходным "принципом субъекта".

---

(1) Ауэрбах Э. Мимесис. С. 313.

(2) Барг М. А. Эпохи и идеи. С. 326-327.

ективности". И тенденция, признающая законы природы в качестве основных и растворяющая индивида в мире ли, в обществе ли (в общем); и тенденция, сводящая индивида к самому себе (индивидуализм), - обе родились из декартовского разумного, деятельного субъекта, из *cogito ergo sum*.

У Гегеля деятельным всеобщим субъектом стал всеобщий дух, разум саморазвивающийся. Из самостоятельности разума рождались и развиваются и природа, и общество, и индивид. По сути дела индивидуальность сама по себе Гегелем в расчет не берется, действительного индивида он не знает. В итоге и история у него оказывается абстракцией.

Именно эти слабости Гегеля и учитывал К. Маркс, когда призывал спуститься на землю, заменить деятельность всеобщего разума предметно-практической деятельностью индивидов, живущих в обществе. Промышленная революция, техническая цивилизация, общество потребления и обладания не могли довольствоваться идеей разумной активности без материально-технического базиса. Материальное производство, промышленность прежде всего, стали центральными элементами жизни общества, основой его существования и процветания. И все прежние культурные формы переосмысливаются на этой основе - на базе материального производства, предметно-практической деятельности, труда как приоритетного начала общества того периода. И вновь центром рождения нового менталитета стал город - промышленно-торговый центр, ярко демонстрирующий социальные полюсы: буржуазию и пролетариат, обнажающий противоречия нового общества.

Бытие, существование индивидов, казалось бы, ставится в центр внимания. Но бытие подменяется яркой, чрезвычайно существенной (сущностной) для этого периода характеристикой - материальным производством, наконец, социально-экономическим базисом. Без этой подмены не имело бы смысла определение: "не сознание определяет бытие, а бытие определяет сознание". В бытии нет выделения сознания в особую сферу. Коли же сознание в особую сферу выдвинулось (средневековье с его духовностью, Новое время и Просвещение, XVIII в. с апогеем - гегелевской философией), то противостоять ему может не существование, не целостное бытие, а та сторона "природы" (в том числе - "природы человека"), которая выпала в

остаток, а именно - телесность, более глубоко - материальность<sup>1</sup> а точнее - объективность. Итак, у К. Маркса, как и его предшественников, нет сомнения в разделении мира на субъект и объект. Бытие же трактуется как объективное. Через труд он пытается субъекта и объекта соединить. Мир и един и различен (идея Просвещения). Единство определено именно объективностью мира. Эта объективность двух порядков: природная и социальная. Везде действуют единые общие закономерности, диалектическая логика (уже не просто Великая Логика Гегеля, а объективная диалектика), хотя, конечно, общественные законы отличаются от природных. Общественные законы - законы истории - проявляются как смена общественно-экономических формаций. Но история, по Марксу, не абстракция, а деятельность преследующего свои цели человека. Поэтому история, с одной стороны - объективные условия, в которых люди живут, определяемые общественно-экономическими отношениями, а с другой - деятельность людей, изменяющих эти условия. История предстает как развитие человека посредством труда от состояния личной зависимости через личную независимость, но вещную зависимость к свободной индивидуальности как идеалу будущего коммунистического общества. К. Маркс берет во внимание действительность (сущностно-деятельное воплощение реальности, понятой в качестве современности) и действительных индивидов. Но действительность того времени - промышленное капиталистическое общество с явно выраженными классовыми полюсами. Индивид же - прежде всего представитель классов, инвариант общественных отношений ("ансамбль общественных отношений"). К. Маркс проводит глубочайший анализ своего общества, из собственных приоритетов той эпохи выводит образ и мира человека, и самого отчужденного классового индивида той эпохи. Отчуждение он понимает именно как отчуждение того периода, основанное на опосредованности отношений деньгами, капиталом, вещью. Возможность превращения и человека в вещь - главное проявление такого отчуждения. Сущностную характеристику людей К. Маркс видит в предметно-практической деятельности, труде. Труд оказывается во многом тождественным саморазвитию. Более того, он превращается как бы в самостоятельную субстанцию, если под ним понимается "лишь целесообразная деятельность для создания потребительских стоимостей, присвоение данного природой для человеческих потребностей, всеоб-

щее условие обмена веществ между человеком и природой, вечное естественное условие человеческой жизни, и поэтому он не зависит от какой бы то ни было формы этой жизни, а напротив, одинаково общ всем ее общественным формам" (1). Субстанцией оказывается труд, а не живой человек. Разумеется, индивидуальность из такой посылки не вывести. К. Маркс пытается этому абстрактному (здесь - всеобщему) труду противопоставить конкретный труд, связав его уже с общественными отношениями и с индивидом в системе этих отношений. Но и здесь индивид - лишь нормативность, "совокупность общественных отношений", а его собственное Я сводится даже не к самости, а к модусу активного присвоения общественного, заданного системой, и активной включенности в эту общественную систему. Происходит подмена индивида субъектом, прежде всего - субъектом труда, все другие характеристики "живого конкретного индивида" выпадают из поля зрения. У К. Маркса обнаруживается глубокое внутреннее противоречие его концепции в результате "подмены" понятий. С одной стороны, он понимает историю как изменение, осознает историческую неоднородность общества, человека, мира, т.е. бытия, с другой же стороны, рассматривает бытие в истории с позиций его собственной исторической реальности, переносит смыслы своей эпохи на всю историю. Труд, прежде всего материальное производство, - приоритетное основание XVIII-XX вв., а Маркс делает его сущностной и приоритетной характеристикой всей человеческой истории. Это во-первых. Во-вторых, даже если и признать труд сущностной характеристикой (наряду с жизнедеятельностью, любовью, чувственностью, сознанием и т.п.) человека, анализ Маркса не будет полным, это будет сущностный анализ человека, истории, мира, а не бытийный. Полнота и целостность здесь существенно сузятся: мир человека - порожденный трудом предметный (2) мир, человек - субъект деятельности, история - преследование человеком целей (т.е. примат активности и будущего), движение, борьба, прогрессивное изменение

---

(1) Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 195.

(2) Предметный здесь - вещьность, предметы не только материальные, но и культурные, социальные: вещь, свойство, отношение - уже включены в это понятие, они включают и социальную потребность как свою характеристику.



преобладают над гармонией, покоем, устойчивостью, тождественностью, будущим, исходя из прошлого и настоящего, важнее их (ибо там обнаруживается результат деятельности). На почве западного технотронного общества произошло дальнейшее развитие описанной К. Марксом модели. Философской основой развития буржуазного индивидуализма явилась тенденция, идущая от Шопенгауэра и Ницше.

Ницшево знаменитое откровение: "Бог умер!" привело к ряду важнейших следствий. Если умерли прежние идеалы и ценности, необходима переоценка их и создание новых. Если нет прежней абсолютной основы ценностей, нужна новая. Обычный, средний человек во многом живет старыми нормами и не способен к прорыву. Нужен новый человек, сверхчеловек, который встанет по ту сторону добра и зла, сумеет отвергнуть власть общества, найдет опору в себе самом. Этот человек силен, обладает волей к власти, чтобы созидать. Он не должен бояться хаоса, он способен сказать "нет" долгу, принуждению, старым нормам морали. Его Я - мера ценности всех вещей. Самость - суть человека. Не Бог, не государство, а он сам себе судья и мститель. На пути к себе человек одинок и должен пройти через свои собственные искусы. Этот человек не боится гибели, может и себя и других принести в жертву. Он свободен, и обычным людям кажется дьяволом. Сам Ницше считает себя пророком Антихриста: "Антихристианство есть религия человека, который хочет стать богом". Вот он - новый субъект - созидатель, способный все отрицать и утверждающий свою волю к власти, свое Я как главное мерило. Но, как замечает Мережковский, если "существует только человек, нет Бога" (1), Бог - ничто; следовательно, "человек - Бог", значит: человек - ничто. "Мнимое обожествление приводит к действительному уничтожению человека" (2).

Не случайно ценность человека, его богатство начинают подмечаться тем, чем он обладает. Появляется идеал "обладания" (Э. Фромм), индивиды все более отчуждаются друг от друга, вне вещной опоры их существование становится абсурдным. А накопление вещей (или "благ") перед лицом смерти, катастрофы, возможности их утери еще более абсурдно и бессмысленно. В будущем маячит единс-

---

(1) Мережковский Д. С. Грядущий хам. СПб., 1906. С. 66.

(2) Там же.

твенная реальность - смерть, поэтому глупо надеяться на будущее: надо жить сиюминутным. В Вульф, Кафка, театр абсурда четко выражают обозначенные свойства этой эпохи. Разлом, разлад, проникновение вещей в человека демонстрируют кубизм, сюрреализм и другие художественные течения. "Плывущие" часы у С. Дали, шагающие или летящие - у М. Шагала, разодранные, разъединенные на части люди, путаница, соединение несоединимого - самое реалистическое из направлений искусства, не лгущее, а вскрывающее суть. Ортега-и-Гассет вопиет о восстании масс, о том, что любой имеет право и власть утверждать свою посредственность как ценность. Люди перестают стыдиться посредственности - каждый мнит себя Богом: "Где я встал, там и место Божие. Все довольено!" Уже забыли о предупреждении Ницше, что путь к себе идет через многие искусства. Все готовы идти на поводу своего хотения, желания, прихотей, потребностей.

Во всей вселенной нас только двое,  
И эти двое - всегда одно:  
Я и желанье!

(И. Северянин)

"Все жертвы мира во имя Это!" - главный рефрен. "Это" в форме одинокого индивидуалиста, утверждающего свою исключительность через волю к власти, правду сильного. "Цветы зла" прорастают обильно. Демонизм моден. Но, как ни странно, общество не распадается, целостность сохраняется. С одной стороны, сохранение происходит за счет развития цивилизации, т.е. организационных структур социума. Анархии противопоставляется сильное и одновременно гибкое государство, пластичная, но стабильная экономика и рынок, преступность укрощается великолепно организованной службой полиции, законами; права соотносятся с обязанностями, плюрализм мнений и свобода слова предполагают свободу критики, свобода сопряжена с ответственностью. Это общество, осознавая нарастание "минимума культуры", т.е. "некультуры", остро поставило нравственные проблемы в связи с проблемами свободы, проявления "Я".

Невозможно согласиться с Ю. Давыдовым, что экзистенция

дисты оказались проповедниками ала и сильного человека. Нужно вовсе не понимать А. Камю, чтобы утверждать, будто в образе Мерсо - героя "Постороннего" представлена апологетика права каждого на преступление (в частности, на убийство) (1). Считать, что из героев Камю вышли террористы, жертвой которых так часто оказывались ни в чем не повинные люди, по меньшей мере - натяжка. Экзистенциалисты вовсе не говорят о том, что добро и зло - понятия субъективные, они для них онтологичны. Человек со своими субъективными мерками (свойственными данному обществу) не сразу распознает добро и зло. Он думает, что может обойтись без этих понятий. Опыт другого ничему человека не учит, именно поэтому Мерсо не испытывает ни страдания, ни раскаяния при виде смерти покинутой матери, убитого им человека. К сожалению, восприятие другого как вещи ("вещи" - в терминологии Ю. Давыдова, вслед за Достоевским), неумение сочувствовать, отсутствие со-вести и совести - норма мирского существования. Но весь пафос Камю, как и других экзистенциалистов, состоит в осознании того, что человек перед лицом смерти, в пограничной ситуации способен осознать абсолютную ценность жизни и ее смысл. Ему раскрывается суть, бытие, сама жизнь. Такое потрясение перерождает человека, рождает совесть, становится основой сочувствия, со-вести. Я. Конечный вывод экзистенциализма тот же, что и у Л. Н. Толстого в "Смерти Ивана Ильича", и у Ф. М. Достоевского в "Преступлении и наказании", но сделан он в иное время и в иных обстоятельствах при других нормах и другом типе индивида.

Не будь четкого диагноза болезни общества в культурных формах "абсурдного" искусства, вряд ли смогло бы это общество, полное проблем, жить и процветать. Перефразировав известное положение В. И. Ленина, можно сказать, что экзистенциализм позволил понять, что "человек не только творит мир, но и отвечает за свои творения". Человек ответствен за бытие, за свое бытие и за бытие других и с другими. Не случаен шаг М. Хайдеггера от экзистенциализма к экзистенциализму, т. е. к его фундаментальной онтологии, к диалогу с бытием, к человеку как к просвету бытия. Как не

---

(1) См.: Давыдов Ю. Этика любви и метафизика своеволия (проблемы нравственной философии). С. 141-143.

случае экзистенциализм Марселя с выходом к Богу. Утверждение жизни, бытия как высшей ценности - самое первейшее и глубочайшее из провидений человека. Правда, осознание жизни в качестве высшей ценности в позднебуржуазном обществе шло от противного, от осознания своей конечности, от смерти. Видимая абсурдность существования не является синонимом бессмысленности жизни самой по себе. Перед лицом опасностей, вызванных современной технической цивилизацией, перед возможностью полного хаоса возникал не только инфернизм душ, но и осознание того, что жизнь сама по себе ценность и благо. Сизиф, несущий камень на вершину, доктор Рие, продолжающий бороться с "чумой", да и герой Кафки, ищущий путь к замку, - все знают, что, скорее всего, может не увенчаться успехом их действие. Но они свободны в установлении себе целей и устанавливают свою меру во внешне абсурдном мире и могут добиться успеха, как в "Чуме" Камю.

Одиночество и разорванность человека вызывали естественную тягу к противоположному - к общности, к опоре на нее - к "братству". Такую тягу революционеры социал-демократы, а затем большевики и попытались реализовать. Построение социализма - реальная попытка воплотить концепцию К. Маркса в жизнь. Утопичность марксовых идей нашла благодатную почву в России, а затем российский вариант тиражировали в другие страны.

Построенный в Советском Союзе "развитый социализм" больше напоминал "первичный", "грубый" коммунизм, описанный К. Марксом: "Для такого рода коммунизма общность есть лишь общность труда и равенство заработной платы, выплачиваемой общинным капиталом. (-г. государством.- Л. М.), общиной, как всеобщим капиталистом" (1), "этот коммунизм, отрицающий всюду личность человека, есть лишь последовательное выражение частной собственности, являющейся этим отрицанием" (2). "Частная" собственность государства привела к "добуржуазному и доестественному правовому состоянию общества" (3), к своеобразному состоянию личной зависимости индивида. Подобное состояние выросло на собственной базе социализма, где на

---

(1) Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 115.

(2) Там же. Т. 4. С. 114.

(3) Мамардашвили М. С. "Третье" состояние // Киносценарии. 1989. № 9. С. 178

словах провозглашался лозунг "все для блага человека", а на деле происходило тотальное государственно-административное закабаление людей. Дело было еще и в том, что социализм зрел на ниве русской истории и культуры, в русском пространственно-временном континууме. Российскому же духу свойственна опора на общность, на общинность.

П. Я. Чаадаев говорил о необходимости воспитания в России просвещенного человека путем усвоения уроков прошлого. А суть нового человека видел в отказе от личности и обособленности, в необходимости отрешиться от прежнего образа человека и заменить его "существом совершенно социальным или безличным" (1), опирающимся на христианство.

Вроде бы новый поворот у Н. Г. Чернышевского и революционеров-демократов: новый человек - "разумный эгоист", но свою разумную природу человек должен формировать сообразно общему благу, опираясь на силу коллектива. Идеал - гражданское общество как автономное товарищество, которое подчиняет себе личность. Вл. Соловьев, русские софиологи уповали на всеединство, на личность в рамках этого единства, подчиненную высшему надличностному смыслу. Л. Н. Толстой возлагает надежды на трудовые народные слои, ищет в них опору, Ф. М. Достоевский - на русский народ, носитель божественной правды. Казалось бы, совсем иначе должны мыслить русские "демонисты", т. е. кто продолжает линию Ницше, воспеваает сверхчеловека, свободную, сильную личность. Декадентство в разных его формах утверждает индивидуализм одинокого Я с опорой на собственное сердце, на свое желание и свою силу. Но идеи ницшеанства либо отрицаются (как у Достоевского (2)), либо переживаются как ужас одиночества, стремление к вере и невозможность верить (как у Д. С. Мережковского), либо человек - индивидуалист растворяется в стихиях, как, например, у Н. Гумилева. Ницшеанство выливается в эстетизм, игру, имитацию, так как "уже нельзя было стать явчником и стихией, зверем, растением. Можно было только войти в роль" (3).

---

(1) Чаадаев П. Я. Сочинения. М., 1989. С. 115.

(2) Алеша Карамазов о Ницше: "Да он же в Бога не верует".

(3) Аверинцев С. Поэзия Вячеслава Иванова // Вopr. литературы. 1975. N 8. С. 152.

Хотя И. Северянин призывает: "Все жертвы мира во имя Этого!" он не может отрицать предрежденности судьбы, не может "оседлать" судьбу и править ею. Кажется, человек всевластен, может все, но  
Лишь запряжет, глядя, нелепая лошадь

Знай ржет себе в стойле.

И не удастся ему уничтожить

Судьбы своеволья...

(И. Северянин)

Пусть он считает, что

Жизнь человека одного -

Дороже и прекрасней мира, -

все же целостность мира, мир как стихия, космос, универсум - не устраним, извечен.

В. Брюсов провозглашает:

Я хочу и по смерти и в море

Сознать свое вольное Я

Но одно дело "хочу", другое - каково реальное положение:

В этой толпе неисчислной

Что я? - лишь отавук других.

(В. Брюсов)

Н. Гумилев, сам воин, путешественник, охотник, воспевавший конкистадора, полуавера-получеловека, перел. свободы, видит в своеволии соблазн. "Я оставил соблазн роковых своеволий", - другой его полюс.

К "роскошной воле" стремится А. Блок, но понимает:

И если лик свободы явен,

То прежде явен лик амеи.

Кроме того:

И двойственно нам приказанье судьбы:

Мы вольные души! Мы алые рабы!

Сверхчеловек, сильный, вольный, алой, могучий уходит в просторы русского космоса, в просторы неевклидова пространства, где время, т.е. культура и история, вся метаистория и метафизика русских не пускают человека в свободу, а дарят ему либо "волю" (т.е. русский бунт, страдание которого мало что есть), либо затерянность среди этой земли, ее людей, тотальное подчинение при божественности и безвременье, равном вечности и вечному ныне - проек-

ции "автра". Большевики - сыны общества, "разумные и расчетливые" эгоисты, пытающиеся перестроить общество в соответствии с научными законами истории К. Маркса (идея естественной истории Н. Г. Чернышевского), вывести новую породу человека, привнести в необразованный народ высшее сознание (народники-просветители). Себя они полагают вольными людьми, сверхчеловеками, способными принести себя и других в жертву (нищенский мотив), не боящимися крови, так как революцию не делают в белых перчатках; личное подчиняют общественному, утверждают строгую дисциплину, подчинение приказу (общинно-казарменный российский дух), претендуют на то, чтобы освободить все человечество (вселенские, космические мессианские смыслы), установить всеобщее равенство, навязать индивиду счастье и силой загнать его в счастливое будущее. Тоталитаризм, закабаление, общая мерка для всех - русская судьбина. И сегодня "Прошлое тяжкой медью // Чудит над каждым днем" (В. Брюсов), как бы ни отрекались от него, или напротив, какие бы уроки в нем ни видели.

Не пыток - так клык, так сугроб, так шквал,

В Бессмертье что час - то поезди!

(М. Цветаева),

так как "мы цепи таинственной авенья" и эта цепь нас связует, сковывает со всей нашей судьбой - историей - миром - культурой.

Наше поколение - отчужденные люди тоталитарного общества. Наше отчуждение возникло на новой основе, не на вещной, не на денежной. Герой А. Платонова говорит: "Мы не братья, мы товарищи, ведь мы товар и цена друг друга, поскольку нет у нас другого недвижимого и движимого запаса имущества" (1). Вот мы и платим друг другу за все, делаем себя "разменной монетой". Вместо денег - "вещи вещей", такой вещью оказались люди, точнее, их отношения. И людей, и их отношения отчуждали с помощью закрепления в "бумажке", в чиновничьем документе (2). Командно-административная система взяла в свои руки власть и волю людей (волю над людьми) простым и надежным способом - опутала все инструкциями, подзаконными актами, справками. С их помощью можно было по-своему повернуть любой закон или заменить его (так, никогда не было закона о

---

(1) Платонов А. Чевенгур. М., 1988. С. 139.

(2) См.: Скоробогатский В. В. По ту сторону марксизма.

прописке, но жизнь людей десятилетиями строится на этой прописке, (крепостной основе). "Бумага", "справка" напрямую закабадила индивида, подчинила его социальному статусу, функциональной социальной роли. Из марковского положения о действительной сущности человека как ансамбле общественных отношений сделали вечную социалистическую сущность человека - "личности" как совокупности общественных отношений. Личность, лицо, самое индивидуальное человеческое свели лишь к внешнему, т.е. превратили в личину (лицо заменить нельзя, личину-маску - можно), свели к отчужденному общественному статусу. Да еще попытались этот статус внедрить во внутренний мир человека, впечатать в него "общественное бытие". Индивид оказывался санкционированным системой и жестко контролируемым ей.

Расторгнуть плен  
невмочь,  
Рвануть из пут  
свой дух  
(Д. Андреев)

мало кто мог, еще хуже то, что мало кто хотел этого. Люди объявлены "трудящимися". Труд же, процесс производства, его продукт, свойства работников, средства, распределение и потребление, - все в ведении административно-государственной системы. Процесс труда с заранее заданными нормативами, жесткими расценками, валовыми показателями лишь на словах поощрял личную инициативу. В действительности же происходило усреднение способностей людей, уравниловка действий, заработной платы, мыслей и потребностей. Независимость платы от реального труда "компенсировалась" системой равного рода льгот. Льготы же определялись не личными свойствами человека, а его местом в табели о рангах, социальным статусом. Индивид выступал на общественной арене не сам по себе как личность и индивидуальность, а как единица "коллектива". Коллектив, точнее - псевдоколлектив задавал индивиду линию поведения, функции, определял границы его сознания. Снимая с индивида обязанность личной ответственности за поступки, социальная группа дает определенную "защищенность" индивиду. Индивид, выступая как агент производства, объект воспитания и воздействия системы, вручает последней свою судьбу.

"А знаешь: в слове "дают" // Какой-то странный уют" - наст-



роение индивида. Он отрывает, отчуждает от себя субъектно-личностную характеристику и передает свое свойство субъекта социальной группе. Самость индивида, его Я подавлены необходимостью повторять череду действий, предписанных его функцией, обеспечивающей какой-то минимум условий для наличного бытия. Как и в корпоративном средневековом обществе, поступки и сознание индивида стереотипны. Конформизм оказывается неизбежным и необходимым для выживания индивидов и для функционирования общественной системы. Авторитарное государство берет на себя заботу о смысле бытия, индивиды тем самым лишаются своего особого смысла существования, собственной ответственности за действия "системы" (да и свои тоже), собственной духовности. Личная ответственность как разумный суд совести подменяется такими иррациональными критериями, как "классовое чутье", "чувство верности партии и вождю", псевдопатриотический настрой и т. п. Система обязуется решать за людей, думать за них и отвечать, привести всех "в светлое будущее", "к счастью всего человечества", - при этом намечая сроки "счастливого будущего" и все далее отодвигая их. Но если решает не индивид, не Я, а безликая система, то личная безответственность, бездуховность, аморальность оказываются конечной точкой в начальном звене воспроизводства и всей системы. Никакие официально провозглашаемые лозунги, сколь бы красивы они ни были, не изменяют сути системы. Не может быть духовным, нравственным общество, не пестующее духовность и внутренний моральный императив как свойства (т. е. свое, а не чужое, не отчужденное) индивидов. Отсутствие личности и индивидуальности у индивидов порождает "дикое сознание" (Мамардашвили), угрожающее в конечном счете всей системе, подрывающее ее изнутри, фактически уничтожающее. В августе 1991 г., при попытке выкарабкаться из-под своей подгнившей тяжести, система рухнула. Что дальше? Каков наш путь? Каким будет итог "августовской революции", вновь развязавшей ненависть, стремление к свободе, к справедливости?

О, черный бич страдания,  
О, ненависти зверь!  
Пройдем ли покаянья  
Целительную дверь?

(З. Гиппиус)

Как выбраться из хаоса? Не повторить ошибок прошлого? Может быть, попробовать еще раз, четко осознавая нашу общую судьбу и место, укорененность в ней, искать лучшие "русские" черты, на которые может опираться человек, обретая свое собственное, индивидуальное, достойное место? После покаяния и осознания себя в истории и культуре еще раз попросить:

Всех, растленных князем времени,  
Господи, помилуй!

(Д. Андреев)

Нам ясна необходимость освобождения индивидов от личной зависимости, укрепления личностных и индивидуальных характеристик. Личность - выявленность индивидуального пространства души во внешнее пространство со-бытия с другими. В этом случае личность всегда - субъект, т.е. активно действующий человек, выступающий за свои внутренние границы, выносящий себя в общество. Это грань индивид - общность (общество), т.е. это гражданское измерение индивида. Другим его измерением выступает индивидуальность. Индивидуальность - не то же самое, что индивидум. Это - конкретно-всеобщее человеческое воплощение, индивид как носитель всеобщности. Вся русская культура веками шла к пониманию универсума, включенного в индивида, к пониманию индивида как универсального родового существа.

Носителем всеобщности не может быть группа, класс, корпорация или даже наличное человечество. Только род человеческий в его истории, т.е. динамично раздвигающее всякие заранее заданные границы человечество является носителем общечеловеческого, универсального, всеобщего. Именно мера рода, а не группы или племени - критерий всеобщего. Об этой всеобщности в нас томится мы.

И если раньше грань отечества  
Сужала наш размах духовный  
И замыкался мир духовный  
В бревенчатую тесноту, -  
Теперь простор всечеловечества  
Лжет вестника, томится жадной,  
И из народов примет каждый  
Здесь затаенную мечту.

(Д. Андреев)

Но "род" - абстракция реального исторического бытия индивидов. Рода вне индивидов нет, нет ценности рода вне ценности составляющих его индивидов. Только индивиды могут быть конкретными носителями общеродового, индивиды в качестве индивидуальности. Индивидуальность не ограничена рамками группы, она предполагает именно "разомкнутость", прорыв к родовому, общечеловеческому. Нарушение заданности, прокладывание своей "колеи", преодоление ограниченности при наличии внутреннего критерия ответственности за свои действия, соответствующего общечеловеческим ориентирам - признаки индивидуальности.

До сих пор человечество не знало ни единства рода как способа реального бытия людей и ориентира понимания, ни свободной индивидуальности как типа бытия индивидов. Но в любом обществе индивиды достигали состояния индивидуальности. Правда, ощущение своей индивидуальности часто оборачивалось изломом личной судьбы. Индивидуальность обречена на проблемное сознание. В то же время другой стороной индивидуальности является чувство гармонии с миром, какая-то уверенность в правоте своих действий при всех перипетиях жизни. Та или другая сторона могут преобладать, и при этом порождаются как бы два полюса индивидуальностей; с одной стороны, такие фигуры, как Иисус Христос, А. Швейцер, А. Д. Сахаров, а с другой - например, Кола Брюньон, Р. Роллана. Но любая индивидуальность - это осуществление своего Я, не замкнутого на себя, а открытого миру и роду человеческому, через открытость другому Я, это встреча, диалог "Я - Ты".

Освобождение от личной зависимости, возвращение индивидуальности и индивидуальности не могло осуществиться ни самой командно-административной системой, ни каким-то "героем" ее. Да и "индивид в системе" не способен "взять" свои сущностные характеристики. Преодоление личной зависимости - это преодоление самоотчуждения. Понадобилось разрушение системы. Какое будет исход и каковы конкретные пути - решать не философам. Магистральный же путь один - ориентация на общечеловеческие ценности, разрыв изолированности (во внешне- и внутрисполитическом плане и во внутрисличностном измерении), пестование культуры, но как диалог и взаимобогащение культур, защита индивидуальной позиции, самоценность индивидуальной жизни. Свободная индивидуальность - не замкнутое в

себе Я и не псевдоколлективность, а связь "Я - Ты", т.е. отношение равноценных индивидов как основа рода человеческого. Этого отношения в действительности пока нет, но становящееся целостным человеческое общество создает такое отношение людей не в качестве абстракции, а в качестве зарождающейся возможности. И на этом пути поиска "нового" приоритетного смысла нашей кризисной эпохи есть необходимость обращения к уже наработанным культурным формам бытия людей, в частности, к позиции и глубинному смыслу философии Л. Фейербаха. Конечно, осознанному по-новому, на новой основе нашего времени, учитывающей и западную философскую традицию философии жизни, экзистенциализма, неопреимизма, антропологии иного рода, и восточную традицию единства человека и мира, и исконно русскую нравственную традицию, и поиски русского символизма. Возврат от "действительных индивидов" к "абстрактно-всеобщему" индивиду Л. Фейербаха, включающему в себя всю полноту человеческих отношений, в том числе и отношение равноценно значимых индивидуальностей, связи "Я - Ты". Может быть, именно такой "возврат" позволит, наконец-то, в становящемся целостном обществе, где жизнь как таковая вновь (но именно вновь, т.е. по-новому) осознается в качестве приоритетного начала наряду с нравственными общеродовыми (в каждом заключенными) ценностями, позволит современному человечеству найти путь не борьбы, а гармонии с миром, найти свое подлинное существование.

### НЕПОСРЕДСТВЕННЫЕ ОСНОВАНИЯ ИНДИВИДУАЛЬНОГО БЫТИЯ: ОТНОШЕНИЯ "Я-ТЫ" И "Я-Я"

Человек выявляет свою природу в отношении с миром, созидает свой мир "дом" своего бытия, постигает себя как живое и живущее существо - единство телесности, душевности и духовности, определяет предметный мир вокруг себя, а за ним предполагает непостижимый до конца, но одновременно и открывающийся ему слой - бытие вообще. Свое существование индивид познает в качестве судьбы, он зависит от пространственно-временных параметров своего бытия, но он же и созидает эти параметры и раздвигает всякие заданные границы своей свободной деятельностью. Природа человека, оставаясь вечной, способна к культурно-исторической трансформации. При этом индивид оказывается представителем социума, т.е. инвариантом, типом, воплощает индивидуальную форму модифицирующегося человеческого рода. В то же время индивид в любую эпоху способен быть личностью и индивидуальностью, т.е. конкретным носителем всеобщих родовых качеств, ценностей, смыслов.

Будучи индивидуальностью, индивид по-новому относится к другим людям и к окружению, по-новому относится к себе и постигает себя. В этом случае на первый план выходят непосредственные или экзистенциальные отношения, с одной стороны, между индивидуальностями, а с другой - непосредственное, или имманентное, свое собственное основание отношения к себе самому, к своему собственному Я.

Прежде всего необходимо выявить Я через отношение к другому Я, понять связь индивидуальных миров, их сопричастность уже не в общем горизонте мира, культуры, социума, рода, а в качестве связи двух Я, т.е. как диалог, согласие. Индивидов, вступающих в такое отношение, может быть сколь угодно много, но в отношении друг с другом они выступают всегда как связь Я и еще одного Я, т.е. как связь "Я-Ты". Люди уже не выступают ни как органы эпохи, ни как ее продукты. Каждый опирается на свое Я и через Я выходит к другому Я и вновь к себе. Это связь индивидуальных миров и постижение высшего единства. Посмотревшись во все зеркала: мира, культуры

и истории, другого Я - индивид в конце концов способен обратить взор на себя самого, попытаться понять, что же такое "Я сам по себе", в чем индивидуальный смысл моего "я существую", найти собственное имманентное основание своего бытия.

Данный раздел решает следующие задачи: во-первых, выявляет специфику отношения "Я-Ты" в структуре бытия с-другими в качестве межиндивидуального основания своего бытия, во-вторых, на этой основе делается попытка понять пути и способы определения индивидуальностей, а в-третьих, вскрываются имманентные основания индивидуального существования с тем, чтобы дать ответ на вопрос о смысле своего существования и о подлинном своем Я.

Этот аспект предполагает понимание прежде всего как способ постижения иной индивидуальности. Метафизические, культурно-исторические аспекты как бы уходят на второй план, уступая место собственно экзистенциальным проблемам.

### **§ 1. Специфика отношения "Я-Ты" в бытии с-другим**

В этом параграфе речь пойдет о внешних непосредственных основаниях индивидуального бытия, о межличностных, межиндивидуальных связях.

Несмотря на то, что индивидуальности как всеобщности нет и не было в качестве инварианта общественного бытия, как основного качественного состояния общественной жизни индивидов, индивидуальность все же могла обретаться и обреталась людьми на любом этапе, в любом хронологическом сегменте истории. Сама "моя жизнь", жизнедеятельность моей плоти, моего организма, уже предзадавала возможность индивидуальности, "я существую" - дологическое (онтологическое) предчувствие жизни; индивидуальное проживание, непосредственное самобытие выдает "Я" как центр, средоточие сущего, как абсолютный исходный пункт, всеобщность. Это и есть "образ и подобие Божие". "Я существую" - абсолютный источник, исход, выход в мир, просвет бытия. Все и единственное сосуществуют во мне и через меня. Через мое существование раскрывается и определяется мир, в этом смысле я творю мир, а мир творит меня, мое Я. Я и не-Я стягиваются в одну точку в моем существовании, в *Da-sein*, и одновременно в со-существовании, со-бытии.

Предзаданность индивидуальности в "я существую" - всеобщая основа, но еще не непосредственный определитель моего Я. Чем же вызывается Я как конкретно-всеобщее? Как Я обретает себя? Через что постигает себя как "яйность и самость", т.е. как индивидуальность и личность. Х. Ортега-и-Гассет говорит: "Все, увиденное изнутри себя, есть Я" (1). С другой стороны, всякая "индивидуальность" зависит от мироустройства в целом, это совокупность отношений" (2). И то и другое справедливо. Но ведь налицо дилемма: Я - в опоре на Я, на внутренний мир, Я - в опоре на иное, на не-Я, на другое или на других. Жизнь подтверждает возможность реализации полюсов этого противоречия.

Я, опирающееся на себя, на свою уникальность, единственность, неповторимость, изначальное утверждение себя исключительным центром мира, более того - единственным миром, - индивидуализм, сращенный с эгоизмом. Его опора в том, что каждая душа - особый, новый мир, каждый - единственный и единый: "Как много всех, и все же я - единый" (В. Брюсов). Индивидуализм справедливо утверждает абсолютную ценность индивида, всякого единственного:

Жизнь человека одного -  
Дороже и прекрасней мира.

(И. Северянин)

А коли каждый единственен и един одновременно, если единость стянута и растворена в единственность, то каждый живет по своим собственным предписаниям, по своим законам. "У меня на все свои законы", - справедливо утверждала А. Ахматова. Всякая индивидуальность имеет свои собственные мерки, к ней неприменимы мерки иного.

Именно об этом писала З. Н. Гиппиус, пытаясь понять суть индивидуальности В. В. Розанова. Она характеризует этого философа, человека как феномен, явление, к которому нельзя применять общие мерки. Его ценность абсолютна, ценна его собственная уникальность, единственность. С общей точки зрения он "не нужен", "мизерабелен". Глядя на него, "очень прямые люди нет-нет и возмущаются: "Василий Васильевич, да ведь это же обман, ложь! Какое прекрасное

(1) Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. С. 99.

(2) Там же. С. 72.

возмущение! Приписывайте вы человеческие законы ручью, ветру, эс-кату; они не услышат и будут правы: у них свои" (1). Этот человек всегда и со всеми наедине и всегда уединен. Одна из самых блестящих работ В. В. Розанова - "Уединенное". Опора на Я, на единственность и уникальность прочно сопрягается с уединенностью.

Уединение: уйди

В себя, как прадеды в феоды.

Уединение: в груди

Иди и находи свободу.

(М. Цветаева)

Ведь это и есть Я как "вагляд изнутри", без ухода в уединение себя нельзя понять. То, что относится к В. В. Розанову, фактически можно отнести ко всякому индивиду. Но индивидуализм не только и не столько уединенность, хотя без нее он не существует. Индивидуализм - замена мира собой, распространение себя на мир, "подгибание" мира под себя, суперсубъективизм: "Все жертвы мира во имя Ego!" (И. Северянин) или:

Во всей вселенной нас только двое.

И эти двое - всегда одно.

Я и желание! Живи живое!

Твое бессмертье предрешено!

(И. Северянин)

Жизнь как мое желание и моя прихоть. Опора только на Я, явление в потребностях, прихотях, стремлениях и т. д., т. е. субъект - человек активный, волящий, действующий, насаждающий себя миру. Выход за свои пределы и жизнь как расширение границ через постав своего Я.

Сколько философских учений воспели человека, идущего в мир твердой поступью переделывателя, утвердителя своей воли. В этом утверждении стали видеть честь и достоинство, смысл и правду. Появились плеяды борцов-творцов. Творчество стало осуществлением себя, своего Я, подлинность жизни, суть свободы - в утверждении себя, в насаждении себя, своего порядка, своих законов, своей воли.

Разнице между индивидуалистом и индивидуальностью в том, что

---

(1) Гиппиус З. И. Задумчивый странник: О Розанове // Стихотворения: Живые лица. М., 1991. С. 341.



индивидуальность Я, берущее "мое существование" за источник и центр выхода к миру и к себе, понимает мудрость, истину, правду, закон как свое, но при этом, утверждая свое Я, не обязательно навязывает его другим: "Я не знаю мудрости, годной для других" (К. Бальмонт). Индивидуалист - субъект, опираясь на "я существую", может все остальное считать объектом - полем своего вторжения и имения. Другие люди становятся не-Я', некоей безличной массой "Мал", "они", "оно". Другие - предметы. Бытие-с-другими - мое распоряжение вещами, переделка, преодоление косного сопротивления. "мечение", "опредмечивание". С другими приходится считаться, но лишь постольку, поскольку мое хотение, моя потребность, утверждение моего Я требуют оплошения: творение без тварности невозможно, поэтому другие - тварь и плоть, доведенная до вещи. Здесь другие как вещь высвечиваются не как вешее, вещающее, говорящее и свой смысл имеющее, а как косное, способное лишь принять мой смысл. Смысл имел только Я. Другие - 'не-Я', так как воспринимаются извне, а не изнутри, мой внешний для них взгляд делает их чем-то, каким-то "моим нечто", моим звеном, Я им задаю имя, их именю, именую и мину их самость, насаждая свою. Утверждение моей чести и достоинства становится честолюбием, тщеславием.

Библия именует гордыню грехом за тщетность ее славы, так как  
Должно быть, всех червей червявей  
Тщеславья неунывный червь.

(И. Северянин)

Другие - средство моего осуществления, имеющееся в моем распоряжении косное, и тем мне противостоящее, условие утверждения моего Я, моего существования. Я вычленяется, выявляется, выпестивается в качестве субъекта. "Я предлагаю себя как непреходимую величину" (1).

В таком случае мое имение другого оборачивается использованием, обладанием. Чтобы стать собой, для Я необходима собственность. Причем собственность в данном случае понимается не как то, что мне присуще, как то, что я могу отдать другому, а, напротив, как то, что я могу присвоить, отобрать, взять, т.е. в чем-то

---

(1) Сартр Ж.-П. Первичное отношение к другому: Любовь, язык, мавохиам // Проблема человека в западной философии.

обокрасть другого. "Сделать что-либо своим "Я" есть единственное средство достичь того, чтобы оно перестало быть вещью" (1); и стало бы умножением моих сил и возможностей, - добавим мы к словам Х. Ортеги-и-Гассета. Присваивая вещь, присваивая другого (как внешнюю вещь), человек утверждает себя как не вещь, как субъекта.

Через другого утверждается Я. При этом другой в его собственной самости исчезает, переходя в меня. Э. Фромм главную суть обладания видел в инкорпорировании. Человек съел плод, выпил воду, т.е. стал их обладателем, умножил свои силы. Каннибализм - тоже инкорпорирование, т.к. съедая другого, человек становится обладателем его свойств. Символическое или мистическое инкорпорирование - обладание образом Бога, тотема... Обладание оборачивается здесь уже стремлением через потребление абсолюта поглотить, присвоить весь мир, чтобы самому стать абсолютom. Формула современного потребления: "Я есть то, чем я обладаю и что я потребляю" (2).

Но налицо парадокс, заключающийся в том, что, относясь к другому как к объекту, присваивая его и через него утверждая себя, человек сам превращается в объект, растворяется в вещах, начинает измерять себя иным, метить себя с их помощью, т.е. сам становится предметом. Индивид стремится утвердить себя, достичь прочности, прочного положения в мире через прочные вещи вешного мира. Но тем самым он сам "овнешняется" и становится вещью среди вещей. Становится "вещью, богом бывши" (Н. Гумилев). "Потребитель - это вечный младенец, требующий соски:", - говорил Э. Фромм, пытаясь развенчать уверенность потребителя в его могуществе (3).

Но дело обстоит еще сложнее, человек неизбежно уравнивается с вещами и должен либо отказываться от своей собственной самости, либо начать признавать самость и правомочность вещей и других людей. Решая проблему своей индивидуальной самостоятельности, прочности и могущества через иное (других) как вещи, предметы, он вновь делает себя, свое существование проблемой.

---

(1) Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. С. 87

(2) Фромм Э. Иметь или быть? С. 56.

(3) Там же.

Х. Ортега-и-Гассет полагал, что "проблема жизни и есть - человек" (1), "человек - это проблема жизни" (2).

Эта проблемность вносит конфликт в суть бытия-с-другими. С одной стороны - "мой проект отвоевывания самого себя есть по существу проект поглощения другого" (3). Делается это поглощение для утверждения меня - как центра существования, для подтверждения моей инаковости. Если же я поглощаю другого, отождествляясь с ним, то инаковость исчезает, индивид делается вещью или должен признать, что другие - не вещи, а тоже субъекты. "Пытаясь поглотить другого, я тем не менее не перестаю утверждать свое тождество с другим, ведь если другой - основание моего бытия - растворится во мне, то мое бытие-для-другого испарится" (4), испарится и основа моего бытия-для-себя. Индивидуализм, реализуемый через субъект-объектное отношение, предполагает в качестве своей границы либо конформизм, либо признание другого тоже субъектом. Субъект-объектные отношения меняются на субъект-субъектные, но индивидуализм при этом не исчезает. Различие субъект-объектных и субъект-субъектных связей состоит в том, что в первом случае до "другого" Я доходит лишь как до "сухого-для-меня", во втором же случае "другой" - "сухая в себе и для себя реальность": "это и есть реальность, имеющая отношение ко мне, устремленная на меня" (5).

"Другой" уже является мне и переживается мною скорее как нечто чуждое, жуткое, угрожающее - нечто, что я ощущаю жутким и угрожающим именно потому, что оно лежит как бы на одном уровне, в одной области бытия со мной самим" (6). "Другой" уже не безличен, он - не вещь, не косная масса. Он противоречит единственности моего "Я", "он не есть "Я сам"... и вместе с тем как бы произвольно и неправомерно притязает на значимость "Я", хочет быть подобным "мне", требует для себя места в качестве "Я" и как бы копирует мое Я - меня" (7).

---

(1) Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. С. 68.

(2) Там же. С. 69.

(3) Сартр Ж.-П. Первичное отношение к другому: Любовь, язык, мазохизм. С. 208.

(4) Там же.

(5) Франк С. Л. Непостижимое. С. 303.

(6) Там же.

(7) Там же.

То есть "другой" - "Он" посягает на меня, на мою единственность и уединенность. Уже "Он" метит меня, "таит в себе опасность врага, вторгшегося в меня, стесняющего саму внутреннюю полноту моего непосредственного самобытия как такового... подвергает меня в состояние несвободы, связанности" (1). Если в субъект-объектном отношении "другие" - факультативны, т.е. не обязательны, то в субъект-субъектном - фактичны. "Другой" - факт, с которым нельзя не считаться. Более того, этот "другой" может превратить меня в предмет, т.е. лишить свободы и самости. Отстоять свое автономное, абсолютное право быть центром мира "Я" стремится через противостояние "другому". Борьба и конфликт неизбежны. Борьба уравнивает в правах и притязаниях Я и "другого". В этой борьбе отвоевывается место Я (центральное или подчиненное). Через отношение к "другому" Я впервые постигает себя, свое место и свои возможности, т.е. обретает качество своего Я, свою "яйность".

Отношение уравнивающей борьбы - очень древнее. О. М. Фрейденберг показывала, как "другой" становится "другом". Для древнего "мифологического" человека-в-сообществе те, кто за оградой, вне территории его племени, - "другие", враги, не-люди, чужаки. Если чужой приблизится к ограде, сойдется в рукопашном бою с членами рода и не будет побежден, он станет из "другого" - "другом". Он утвердит свое равенство, свою самостоятельность. То же - в актах обмена, торга: через обмен вещами-символами или через разламывание таких вещей происходило отождествление, причащение к единству. "Гость" через обмен становился "господином". Происходил как бы обмен сущностями. "Гость" приходил в боевом вооружении, готовый к схватке и начинал с боевых действий на границе клана. В акте торговли - та же семантика. "Торгуются" - "ударяют по рукам", обменивают одни вещи на другие. Продажа - поединок, враждебный акт (2). Обмен связан с обманом, с изменением, превращением, перевертышем. С превращением "другого" в "своего", в равного себе, в тождественного, и даже, - в более значимого, чем Я.

"Другой" из косной массы, из толпы превращается в самостоя-

---

(1) Франк С. Л. Непостижимое. С. 364.

(2) См.: Фрейденберг О. М. Миф и литература древности.

тельного Я, в "господина". "Я еще не испытывал "Ты" как второе, т. е. мне онтологически равноценное, "Я", а сознаю его лишь как мне подобную, но "не мою", направленную против меня, мне враждебную и угрожающую инстанцию" (1), потому "другой" в данном случае еще не Ты, а Он. Узнавая себя, через опредмечивание "другим".

Я выделяется из толпы, из массы, как выделен из толпы "другой". Я обретает и узнает свое место в массе, толпа перестает быть безликой и обезличенной. Через связь Я и "другого" в качестве субъектов каждый отвоевывает свое место, но отвоевывает его именно в противоборстве с "другим". Сосуществование на основе борьбы и внутреннего конфликта может быть мирным, но мир этот условен, шаток и требует постоянно утверждения своих прав через противоборство.

Не колесо громовое -  
Взглядом перекинулись двое.  
Не Вавилон обрушен -  
Силою переведались души.

(И. Цветаева)

Перед нами поэтический образ субъект-субъектной связи. Стремление быть победителем, утвердить свое "Я" через "другого" остается ведущим мотивом и в этом типе отношений.

В конце концов каждый занимает свое собственное место в бытии-с-другими. .. становится индивидом в полном смысле этого слова, т. е. атомом, отдельным, самостоятельным, на себя в своей жизни опирающимся, уединенным. Такой индивид постоянно должен защищать и отстаивать границы своей уединенности, отдельности от посягательств "другого" и выходить к "другому" из своей уединенности. Отчуждение - неизбежное следствие субъект-субъектных отношений. Наконец, каждый признает право другого на самостоятельность, задается вопросом:

Если солнце живет  
шиповник в саду у соседа,  
Хуже ль в саду у меня  
алый сверкает тюльпан?

(В. Брюсов)

---

(1) Франк С. Л. Непостижимое. С. 365.

И вынужден признать право каждого на свободу и самостоятельность,  
на свои особые права, на свой особый мир. Каждый уходит в себя

Чужая жизнь - на что она?

Свою я выпью ли до дна?

Пью ли всей силою моею

Единый из земных стеблей?

(Н. Гумилев)

Появляется внимание индивида к своему внутреннему миру, к своему  
"Я". "Я" становится проблемой под взглядом другого, появляется  
потребность и необходимость для каждого понять свое "Я", отстоять  
его через победу. Другой стремится покорить меня, но

Я не могу покоряться людям.

Можно ли рабства хотеть? -

говорит З. Н. Гиппиус и тут же делает безаутешительный вывод: отста-  
ивая свою свободу,

Целую жизнь мы друг друга судим -

Чтоб затем - умереть.

Отстаивание своей исключительной центральности, своего эго-  
изма оборачивается одиночеством. Все близки в своем одиночестве:

А люди так жалобно близки

И так же одни, как и ты.

(З. Гиппиус)

Стремление каждого стать самим собой, стремление отстаивать свою  
самость часто оборачивается трагедией. Пер Гюнт постоянно ищет  
себя, постоянно согласуется с собой, думает, что отстаивает свое  
"Его" в борьбе с "другими", в победе над любым "другим", что он  
стал собой, определил свою подлинность. Но итог его жизни - идти  
на переплавку к Путовичнику. Он обретал личности, потеряв свое ли-  
цо. Опора на себя, на свое одиночество, свою единственность в бы-  
тии-с-другими может быть весьма непрочной. Если у каждого свой  
закон, свой образец, свой императив, то есть ли прочность, всеоб-  
щность в такой основе? Скорее, права А. Ахматова:

Не бери сама себя за руку...

Не веди сама себя за реку...

На себя пальцем не показывай..

Про себя сказку не рассказывай.

Идешь, идешь - и споткнешься.

В бытии-с-другими каждый так или иначе другим определяется.  
"Другой" метит меня. А потому

В этой толпе неяс четной  
Что я? - лишь отзвук других.

(В. Врисов)

Реализовать "справедливый чудесный императив": "Стань самим собой" без "других" нельзя.

В таком случае, может быть, путь к себе - в бегстве от себя? Но куда бежать?

Один из путей "бегства от одиночества" - в массу "других", в "Мы". Это стремление быть "как все". Поглощается человек массы. Э. Канетти считает основной чертой массы то, что в массе человек потерял страх перед касанием. "Это единственная ситуация, когда страх преобразуется в нечто противоположное. Тесная масса, где одно тело прижато к другому, плотна также и в своем духовном строении, ибо человеку не важно даже, кто на него "давит", так как человек включен в массу и прикосновение его уже не страшит. Здесь все равны друг другу. Никакие различия не принимаются во внимание, даже различия полов. Тот, кто ко мне прижимается, такой же, как и я сам, я ощущаю его так же, как себя самого. Все оказывается как будто происходящим внутри единого тела" (1). Все индивидуальные различия нивелируются и появляется "массовый человек". Все равны, все едины, все одинаковы. В массе человек живет не своей жизнью, а жизнью массы. "Масса - это те, кто течет по течению и лишен ориентиров" (2). Конформизм и обезличенность - важнейшие характеристики массового индивида. Массу направляет приказ. Он - ориентир для массы. При этом, выполняя приказ, человек массы остается безответственным, он исполняет приказ не по своей индивидуальной воле, а потому может чувствовать себя невинным. Примеров тому множество: "рядовые" преступники на Нюрнбергском процессе, наши "номенклатурные работники" и т.п. Каждый может сказать: "Я не хотел этого делать, я бы до этого даже не подумался, меня заставили". Но это не лишает человека ответствен-

---

(1) Canetti E. Masse und Macht. Frankfurt-a-M. 1973. S. 10.

(2) Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. С. 313.

ности за деяние. Свобода и сохранение себя состоит в способности человека сопротивляться приказу. Ответственность - функция свободы и показатель личностного качества индивида.

Конформизм делает человека объектом манипуляции небольшой кучки вождя - субъектов, "господ". Вождь необходим массе. Он - носитель власти, но в равной мере и власть - "носительница" вождя. Власть - способность обладания другими. У вождя внешне тем больше власти, чем больше толпа у его ног. Однако эта толпа - масса может выполнять приказ до поры до времени, а потом вбунтует и обратит действие против издавшего приказ властителя. "Неограниченная" свобода вождя - уже несвобода. Абсолютный властитель - тоже заложник власти и массы. Нельзя власть "взять", ее берут, когда масса позволяет ее взять. Сама власть при этом берет человека - ее одиозность, в свое распоряжение. Она делает его своей функцией, диктует ему свои требования. "Даже лишенный собственных мыслей и собственной индивидуальности человек в ту самую минуту, когда его наделяют властью, приобретает сущность и содержание. Власть, кредит, слава создают индивидуальность и лицо тому, кого природа лишила этих свойств" (1), - это одна ипостась власти: превращение носителя власти в "фигуру". То есть власть надевает мантию на человека; как актер на сцене превращается в иного и живет его жизнью, так и властитель. Выходя на сцену политической деятельности, он уже попадает в "руки" власти и действует не столько от своего имени, сколько от имени власти. Власть может превратить даже мягкого сердцем человека в жесткого правителя. Безответственность и анонимность являются не только свойствами "индивида массы", но и вождя. Принцип: я как человек так бы не поступил, но я - правитель обязан это сделать ради всеобщего блага, ради дела и т. п.

Власть высвечивает и многократно (прямо пропорционально массе у ног) усиливает свойства человеческого характера, особенно его слабые стороны. Ведь и собственное безволие оборачивается жестокостью потому, что ответственность и воля перекладываются на плечи "власти", как и жестокость и бес-

---

(1) Фейхтвангер Л. Лже-Нерон. Ташкент, 1991. С. 287



компромиссность - личные черты-могут увеличиваться тоже "властью".

То есть свобода властителя весьма относительна. Его "абсолютной" свободе необходима граница со стороны иных волей, а не только анонимного и потому ни за что не отвечающего нечто - "власти". Правда, и наличие контроля со стороны иных волей не освобождает от несвободы. "Иные воли" и правитель становятся великим, могучим анонимным Государством, от имени которого все вершится. Тогда устанавливаются границы государству - в виде законов права. Очевидно, на сегодняшний день человеческой истории право и закон - единственный, более, чем иные, прочный гарант реальной свободы в отличие от абсолютизма диктатора и разгрома толпы-массы. Но и эта граница и гарант свободы весьма условны. Их зависимость от власти имущих велика, т.е. произвол не исключен, как не исключена подчиненность неправедным законам - оборотной стороне произвола. Это ярко демонстрируют тоталитарные государства. Знаменитое изречение "закон для всех" и существует, чтобы его нарушать" много говорит о сути правового общества.

Властителю необходимо постоянно идти на грани, на "лезвии бритвы", чтобы не впасть в грех насилия или безволия, общечеловеческих моральных норм и требований закона, между законом и собственными намерениями, между собой и массой. Это крайне сложно, если вообще возможно. Что же, всякий "взявший власть - прислужник злу" (Д. Андреев)? Но ведь субъективно и искренне многие берут власть, чтобы творить благо... "Я зло созидал, но я мыслил о благе", - не может быть оправданием властителя. Действительная власть - не только количество готовых повиноваться, а еще и личная ответственность перед ними, умение защитить их. Именно перед ними, а не перед будущими поколениями. Ответственность "в будущем" перед "историей" - мистификация, в этом вполне можно согласиться с А. Камю. Ответственность вождя не может исчерпываться только готовностью к смерти (как у бунтаря - индивидуалиста), иначе мы могли бы оправдать Гитлера, ведь он покончил со своей жизнью в момент краха своего Рейха. Так можно оправдать любого деспота - ведь все мы в конце концов умрем. Ответственность вождя - за жизнь других. То есть свобода его не абсолютна, ей есть предел в жизни других людей. Если же вождь преступает этот предел, если средством власти и бунта избирает

насилие и угнетение - он преступник. Казнь Людовика XVI, убийство Николая II - преступления, а не "историческая необходимость". Революции "на крови", где террор, диктатура и установление тоталитаризма - основные средства, сами уничтожают своих творцов физически (Сен-Жуст, Бухарин, Троцкий), или через проклятья потомков (Сталин). Как видим, несвобода и потеря или искажение собственной индивидуальности, превращение в заложника массы, индивида массы - общая характеристика и рядового массового человека, и вождя, лишь по-разному выраженная. Состояние несвободы в конце концов порождает бунт.

Бунт творится ради блага, ради изменения порядка, ради личного и общего освобождения. Бунт чаще всего спонтанен, инстинктивен. Бунтарь платит за порыв к свободе собой. Но бунт может быть организован, в этом случае в него втягиваются массы. Опять появляется состояние толпы и вождя. Все революции превращали бунтарей сперва в вождей, потом или в преступников-поработителей, или в преступников, подлежащих смерти. Всякому неизбежному праву человека на бунт противостоит новый бунт. Диктатура сочетается с конформизмом, предельным случаем последнего оказывается охлократия, т.е. власть толпы, массы.

Уход в "Я" не только противоречит изначальной сути "я существую" как источнику, центру, средоточию бытия, но и не уничтожает вражду и конфликт. Ортега-и-Гассет великолепно понял суть этого феномена. Уничтожив незаурядность, отличие индивида, "заурядные души, не обманываясь насчет собственной заурядности, безбоязненно утверждают свое право на нее и навязывают ее всему и всюду" (1). Уравниловка в массе, проникнутая бездуховностью, делает возможным не помнить об ограничивающем "взгляде" "другого". "Массовый человек ощущает себя совершенным", "утверждает пошлость как право" (2), и навязывает свой произвол и свою волю, в том числе путем прямого насилия. Изначально отвергая культуру, массовый человек близок к дикарю. "Дичает

---

(1) Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. С. 311.

(2) Там же. С. 321.

по мере того, как перестают считаться друг с другом" (1).

Как огонь, подвижный круг  
Люди - звери. Люди - гады.  
Как стоглавый злой паук,  
Заплетают в кольца вагляды.

(М. Волошин)

Такой "массовый человек" нищает не только духовно, в конце концов он подтачивает и цивилизацию, что ведет к распаду материального обеспечения. Последнее же воспринимается "массовым человеком" как данное и предписанное ему, и люди начинают требовать "хлеба и зрелищ", отказываясь от труда и творчества. Агрессия и напор неизбежны. Восстановить цивилизацию можно только за счет обуздания агрессии силой и организацией. Если устанавливается тоталитарный режим, то масса водворяется на "свое место", усиливаются административные структуры, стоящие над массой. Но конфликт загоняется "внутрь до нового обострения и взрыва, так как

Вчерашний раб, усталый от свободы,  
Возропшет, требуя цепей.

(М. Волошин)

"Общество поработается, и все силы его уходят на служение государству. А в итоге? Бюрократизация всей жизни ведет к ее полному упадку... Нужда все беспрощетнее, чреда все бесплоднее. Не хватает буквально всего, и даже солдат" (2). Итог - новый взрыв агрессии массы. Можно бесконечно вращаться в этом круге смен "утровы насилия" и "утровы глумления", все более и более уходя от человеческого, от подлинности своего Я, следовательно, и от мира, и от культуры, и от рода человеческого, и от абсолюта.

Изначальное отношение к "другому" в рамках и субъект-объектных, и субъект-субъектных отношений вражду, борьбу, конфликт вносит во все виды отношений. Даже дружба и любовь пронизываются противоборством. Человеческие взаимосвязи изнутри подтачиваются.

И враг, что друг и друг, что враг -  
Мерещат и дwoятся... так.

(М. Волошин)

---

(1) Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. С. 326.

(2) Там же. С. 345-346.

Все оборачивается своей изнанкой: дружба - предательством, любовь - ненавистью (садизмом и мазохизмом) (1). Все тот же грех отчуждения:

Порозны! - даже на ложе брачном -

Порозны! - даже сцепясь в кулак.

(М Цветаева)

Я стремится к "другому": без "другого" не может определиться, стать собой. "Другой" изначально необходим:

Что для ока радуга,

Глазу - чернотам,

Человеку - надобно

Человека в нем.

(М Цветаева)

Но столь же изначально необходима автономия, т.е. определенная обособленность (особость) и отстраненность (т.к. сам страна, мир). Отсутствие того или иного делает положение индивида ложным. "Где я согнут, - я соглам", - писала Р.-М Рильке Марина Цветаева, имея в виду растворение в иных, во многих, в Мы (2). Столь же тяжело переживается и уход от других. "Боже, до чего я люблю все, чем не был и не буду, и как мне грустно, что я это я", - восклицает В. Пастернак и добавляет: "И смерти я страшусь только оттого, что умру я, не успев побывать всеми другими" (3). Связь с другими дает собственное продолжение, воплощение в ином и в этом смысле является в определенной степени гарантом бессмертия. Связь с другим - стремление к общности, к всеобщности.

Есть ли возможность разрешения дилеммы "Я - не-Я"? Очевидно, единственный примиряющий выход к "другому" - это путь "от себя" и к себе одновременно. Это принципиальная смена ракурса при взгляде на "другого". Он должен перестать быть "другим", сблизиться со мной и остаться "другим", нужна встреча.

Отношение "Я - не-Я", "свое" - "иное" должно смениться на "свое-иное". Это не подгибание "иного под себя", не навязывание,

---

(1) См.: Сартр Ж.-П. Первичное отношение к другому...

(2) Рильке Р.-М., Пастернак В., Цветаева М. Письма 1926 г. М., 1990. С. 139.

(3) Там же. С. 153.

не предаванность себя как непреходящей величины, а динамичная, диалогическая связь "Я-Ты".

"Завершенная актуализация непосредственного самобытия, именно его раскрытие или развитие в 'Я', совершается лишь в его отношении к таинственно-загадочному, в известном смысле чудесному моменту Ты - справедливо писал С. Л. Франк (1). Чем 'Ты' принципиально отличается от "другого", от Оно, от безличного "Man" и даже от Он ?

"Другой" - безразличное и косное средство, с которым 'Я' сталкиваюсь как с объектом - Оно" ("Man"), "все они". "Другой" - чуждый и угрожающий мне субъект - Ты. Он - отличается от 'Ты' подобием мне (это - мне-подобное - не-Я, по Франку), но еще не родством. Чуждость и противоборство остаются в отношении "Я-Он" центральными связями.

Отношение "Я-Ты" - отношение родства, природности. Это "Я" вне меня самого, и притом не на луткий, противоестественный, неправомерный лад двойника, а так, что не теряя и не колебля тем единственности и неповторимости моего Я как такового, я нахожу во внешнем мире существо, исполненное стихии своего собственного внутреннего бытия" (2). Это "отрадная, сладкая тайна" (С. Л. Франк) откровения, т. е. раскрытия и иного и себя одновременно в их единстве. Именно в таком аспекте встречи "Я-Ты" "закрытость и открытость становятся совместными" (3). Значит ли такое отношение полное постижение другого, полное знание его в собственности? Если связь развивается по подобному принципу, то встреча оказывается ложной. "Большая часть мы относимся друг к другу, к тем, кто нас окружает, как к обстоятельствам нашей жизни... Мы знаем, что такой-то человек нам пригоден, а такой-то непригоден, от такого-то бывает неприятности, а от такого-то их не бывает. Если хочется получить тепло или дружбу, я к этому пойду, так же, как я иду к печке, чтобы согреться, или в булочную за хлебом - и все, и ничего другого", - раскрывает суть наших поверхностных связей Антоний,

---

(1) Франк С. Л. Непостижимое. С. 348.

(2) Там же. С. 366.

(3) Франкл В. Человек в поисках смысла. С. 74.

Митрополит Сурожский (1). Необходимо признать, что другой существует не только в отношении ко мне, но и сам по себе, что каждый "имеет право быть самим собой, а не только частью моей жизни... У него есть целая жизнь вне нас" (2). Нужно "посмотреть на человека не по отношению ко мне, а увидеть человека в нем самом" (3). Он равноценен мне, он - мир. Признание другого особым миром и индивидуальностью - предпосылка встречи. Нужно уметь видеть, слышать, постигать другого, "не откидывая того, что мне не сродни, что мне оскорбительно, отвратительно, для меня неприемлемо. Слушать по-настоящему - это значит приобщиться, принять в себя все, что этот человек изольет, и это пережить, именно в какой-то тайне приобщенности, общности жизни" (4). Особенность тайны встречи двух равноценных, но особых миров, двух Dasein состоит в том, что соединение предполагает прикосновение к тайне иного, но не срывание ее сокровенного покрывала с единственности Я, соприкоснувшихся друг с другом. Но ведь тайна и необходима, чтобы другой был значим для нас, тайна притягивает нас, зовет раскрыть ее, удерживает нас в этой тяге. Если другая индивидуальность понимается как тайна, Я не может иметь ее в распоряжении. Я само попадает в объятия тайны, в ее заворочение. Но тайна - не чудное, она, почувствованная как тайна, вот-вот готова приоткрыть завесу, уже "повернулась к нам в своем отворачивании"; как любил выражаться М. Хайдеггер. Она зовет к пониманию и раскрытию, она обещает нам "момент истины". Я и Ты остаются равными, особыми мирами.

Мы два различных бытия,  
Мы зеркала - и ты, и я.  
Я все возьму и углублю,  
Но, отражая, - предомлю.  
Твоя душа... Не от того ль  
Дало так много ей,  
Что все равно чужая боль  
Не может быть моей.

(З. Гиппиус)

---

(1) Антоний, Митрополит Сурожский. О встрече // Новый мир. 1992. N 2. С. 187.

(2) Там же.

(3) Там же. С. 188.

(4) Там же.

Каждый - особое Dasein, и, отражаясь друг в друге, мы преломляем другого через себя. Отсюда вывод - понимание не может быть полным и абсолютным. Более того, подобное понимание нарушило бы изначальный, наиважнейший принцип: Я - центр мира, Я - мир, поэтому Я уединенно, единственно.

Я понимаю - оскорблю  
Не оттого, что не люблю,  
А оттого, что скорбь - твоя,  
А я не ты, и ты не я.

(Э. Гиппиус)

Полное понимание столь же страшно, сколь и непонимание. Так как понимаем мы через себя, то невольно поворачиваем (выворачиваем, оборачиваем, извращаем) другого. Очевидно, именно об этом писала М. Цветаева В. Пастернаку: "Я бы не могла с тобой жить не из-за непонимания, а из-за понимания. Встречаясь с тобой, я встречаюсь с собой, всеми остриями повернутой против меня же" (1). Всякое понимание предполагает непонимание, предполагает "зазор" между Я и Ты.

Всякое понимание другого обретается через себя, через свой опыт, свой мир, свои предрассудки, т. е. свой ум, чувство, душу, тело.

О, люди! Я вслушался в сердце свое  
И понял, что ваше несчастно.

(К. Бальмонт)

Только через себя можно прийти к сочувствию. Свое чувство - основа сочувствия. Есть ли гарантия, что свое чувство - основа сочувствия? Есть ли гарантия, что свое чувство имеет единство с чувством другого, что возможно со-чувствие, т. е. совместное чувство - основа понимания? Гарантия, видимо, в том, что наши чувства - отзвук мира - общего горизонта, отзвук бытия-с-другими. вспомним снова меткое замечание Э. Берна, что люди, лишенные ласки в детстве, испытавшие сенсорный голод, голод любящего общения, во взрослом состоянии не способны к эмпатии, к пониманию.

Любящий взгляд матери, ласка, ободряющее рукожатие отца, "поглаживание" (Э. Берна), т. е. эмоционально-телесная связь где-то

---

(1) Рильке Р.-М., Пастернак В., Цветаева М. Письма 1926 г. С. 169.

на психофизиологическом, психо-соматическом уровне вырабатывая, закрепляют способность к пониманию другого, к чувствованию в иного. Но при этом надо постичь и то, что другой - неподвластный мне особый мир, что "он один существует". Я-мир и Он-мир способны к встрече, к откровению и обретению связи между ними. Появляется отношение "Я-Ты".

Ты - как внешний мне мир, извне втягивает меня и одновременно втягивается мной внутрь. В результате "само "Ты" - проникает в меня; само "Ты" есть для меня, переживается мною, открывается мне внутри меня - хотя и как реальность, внешняя по отношению ко мне. Иди, с другой стороны: Я при этом "трансцендирую", выхожу за пределы "меня самого", я переживаю "Ты" как внешнюю в отношении меня - реальность, это в силу того, что я ее переживаю, она вместе с тем принадлежит к составу моей жизни, моего непосредственного самобытия" (1). Ты находится во мне, в моем Я - так как удивительно точный вывод С. Л. Франка.

Искать себя в пути к другому Я в качестве Ты позволяет наше общение. Но далеко не всякое общение, а лишь то, что назовал онтологическим, глубинным общением.

Оно не совпадает с "лингво-психо-коммуникацией" - ни с когнитивным, ни с информационным, ни с потребительским общением. Все эти виды общения - частичны, в них человек адресует другому не себя, а какую-то свою часть, какую-то свою принадлежность: эмоции, знания, сведения, вещи. Глубинное общение - "это сугубо онтологический... процесс события" (2). "В онтокоммуникацию вступить способен только тот, кто предварительно превозмог в себе и порвал пленяющие сети эмоционального своеволия" (3). Индивид адресует другому себя, однако при этом "самого себя ставит под вопрос - проблематизирует себя как возможность для другого" (4), точнее - для Ты. Возникает диалог, т.е. соединение двух разных

---

(1) Франк С. Л. Непостижимое. С. 371.

(2) Ватишев Г. С. Особенности культуры глубинного общения // Диалектика общения: гносеологические и мировоззренческие проблемы. М., 1987. С. 37.

(3) Там же. С. 44.

(4) Там же.



"логик", двух разных миров, разных их законов. Происходит раскрытие "навстречу парадоксальной инаковости мерила другого" (1). Это - "да" - другому, миру, универсуму, и в этой раскрытости и приятия индивид раскрывается себе, раскрывает свое бытие, а коли так, то и "бытие вообще". Как говорил М. Бахтин, "само бытие человека есть глубочайшее общение. Быть - значит общаться" (2). Такое общение - идеал: "Величайшая роскошь на свете - роскошь человеческого общения" (А. Сент-Экзюпери). Наш засоренный "поставом" мир заслоняет людей друг от друга, от природы, от всеобщности и одновременно от себя. Вместе с тем у человека есть и всегда была форма обретения непосредственной самоадресованности инаковости Ты - любовь.

В любви отношение "Я-Ты" проявляется в наиболее чистом виде. Саму любовь В. Франкл определяет "как возможность сказать кому-то "Ты" и еще сказать ему "да" (3). Это способность понять человека в его сути, в его конкретности, в его уникальности и неповторимости, однако понять в нем не только его суть и конкретность, но и его ценность, его необходимость.

Конкретность и индивидуальность, точнее индивидуальная и индивидуализирующая функция любви - одно из важнейших ее проявлений. "Любовь - лична, индивидуальна, направлена на единственное, неповторимое, незаменяемое лицо" (4).

Признание ценности другого индивида, приравнивание его единичности к святыне абсолюта, превращение его в более ценное, чем "я существую", - и есть возможность сказать другому "Ты" и "да". Вся конкретного индивидуального человека любовь вырождается в "идею любви". И если в связи двух индивидов начинает доминировать не человек, а всеобщая идея, то любовь становится уродливо-разрушительной.

В. Ф. Ходасевич в "Некрополе" писал о перепутье XIX-XX вв. в России и перепутье личных судеб. Он замечал, что в то время как бы смешались два плана реальности, два измерения человеческого

---

(1) Батистев Г. С. Особенности культуры глубинного общения. С. 44.

(2) Бахтин М. Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 312.

(3) Франкл В. Человек в поисках смысла. С. 95-96.

(4) Вердяев Н. А. Самопознание. С. 75.

бытия: мистически-символический план вечности и план повседневной обывденной жизни. Мистическое было непосредственно внесено в повседневную реальность и нередко подменяло ее. Любовь же была одним из наиболее притягательных пластов вечного. Культ любви обернулся культом Прекрасной Дамы, Вечной Женственности (в ее святостной и демонической ипостасях). Все стремились к Любви, в ней пытались обнаружить смысл, полноту бытия. Влюбленность пытались превратить в вечное состояние. Свое повседневное бытие пытались освятить Любовью. Не столь важно было, кого любить, сколько важно - любить. В итоге же Любовь подобного рода оборачивалась трагедией ли, фарсом ли, а скорее трагикомедией, "доигрывались до чертиков". Калечились людские судьбы, коверкались отношения двоих в их связи. Яркой иллюстрацией тому были хотя бы любовные романы Н. Петровской с А. Вельм и В. Брюсовым, самоубийство Наденьки Львовою, трагизм В. Брюсова, воспевавшего любовь к тысячам женщин и не любившего ни одну из них.

Ни одну абсолютную идею нельзя перенести в жизнь людей, не оживив ее в конкретном индивиде, в конкретных обстоятельствах, точнее, перенести идею в жизнь вовсе нельзя, жизнь сама должна родить эту "идею". Любовь не знает никаких заранее заданных мерок, никаких шаблонов, и в этом смысле она "нелегальна" (Н. Бердяев). Она всегда единственна, уникальна, неповторима настолько, насколько неповторимы и единственны люди. Единственное общее в любви - направленность на конкретного индивида и "Я-Ты" как ее высшая ценность. Да, любовь "идеальна", т.е. предполагает поиск другого, Ты как идеала. Но "образец не является единым для всех, ни даже типовым. Каждое лицо, словно в мистическом свечении, вызывает у нас представление о своем собственном, единственном, исключительном идеале" (1). Одна ли любовь освещает жизнь человека, много ли - все они единственны, как единственны индивиды. "В тот момент, когда человек отмечен чьей-то любовью, ему уже не нужно утверждать свое бытие, ему уже не нужно стать иным, чем другие, потому что он стал единственным; а единственный - вне сравнения. Он просто неповторим, он бес-подобен" (2), - справед-

---

(1) Ортега-и-Гассет. Эстетика. Философия культуры. С. 161.

(2) Антоний. О встрече. С. 189.

диво замечает митрополит Антоний. Любовь наделяет индивида индивидуальностью. Любовь Я и Ты взаимопределяются. "Всякое существо есть то, что оно любит" - писал В. Соловьев (1). Любовь - выскакивание из обыденности и повседневности к некоему предельному основанию, прыжок в сферу абсолюта и всеобщности, но не через подмену повседневного вечным, а через освящение обыденного и повседневного в качестве вечного. "Человек", которого подлюбили, делается тем, чем он, может, никогда и не был. Он получает качество вечности" (2), - утверждает митрополит Антоний. Он вспоминает слова Г. Марселя: "... сказать кому-то: я тебя люблю, то же самое, что ему или ей сказать: ты никогда не умрешь" (3). Обычный, простой и далеко не идеальный человек становится центром моего мира, мира вообще, он освящается и делается высшей ценностью. Это не слепота любви, а ее экзистенциально... - прозревающий свет. Тогда-то "мир - лишь луч от лица друга, все иное тень его" (Н. Гумилев), тогда-то настает чудо обретения вечного. Все виды любви приобщают нас так или иначе к вечности, к абсолюту, но по-своему: люди через любовь и любовью уподобляются Богу, оставаясь людьми. Так, например, через влюбленность или, точнее, половую любовь, мужчина и женщина - "оба - бог и богиня", "обнажившись", влюбленные уже не только Петр и Анна, но Он и Она. Они облачились в наготу, как в ритуальные одежды, или обрядились в нее, как в маскарадный костюм... они участвуют, с одной стороны, в мистерии, а с другой - в веселой шараде" (4). Становясь почти богами, люди играют, серьезность и беззаботность соединены, как соединены вечность и сиюминутность. Любовь эта "похожа на весть из вечного мира" (5). Такая любовь не может быть постоянной знамением, как считал Ортега-и-Гассет (6). Если любовь рождена конкретными людьми, то необходимо их соединение, их со-присутствие, чтобы вспыхнула животворя-

(1) Соловьев В. Чтения о богочеловечестве, чтение 4 // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 96.

(2) Антоний. О встрече. С. 189.

(3) Там же.

(4) Льюис К. С. Любовь // Вopr. философии. 1989. N 8. С. 136.

(5) Там же. С. 137.

(6) См.: Ортега-и-Гассет. Эстетика. Философия культуры. С. 485.

шая, жизнеутверждающая любовь. Необходима встреча "суженого и су-  
женой". Любовь избирательна, возможно - на физиологическо-сомати-  
ческом уровне, как говорила М. Цветаева: "У меня к тебе наклон  
крови". Вот тогда-то происходит чудо:

О, как божественно соединенье  
Извечно созданного друг для друга!  
Но люди, созданные друг для друга,  
Соединяются, увы, так редко.

(Н. Гумилев)

Обычные люди становятся сужеными друг другу, и неважно, разделен-  
ная любовь или нет, встреча произошла, любовь осуществилась, один  
скавал другому "ты" и "да", поделил его существованием. "Любить -  
чтобы то ни было - значит упорно настаивать на его существовании,  
отвергать такое устройство мира, при котором этого объекта могло  
бы не быть.... Это, по существу, то же самое, что непременно вды-  
хать в него жизнь... Любовь - это извечное дарение жизни" (1)  
или, иначе говоря, "Любовь! ты жизнь, как жизнь - всегда любовь"  
(И. Северянин). Любимые - не мертвые, они всегда живы для любяще-  
го, всегда с ним, всегда существуют. "И все, кого ты вправду лю-  
била, живыми останутся для тебя" (А. Ахматова), а "где отступает  
любовь, там подступает смерть-садовница" (М. Цветаева). Любовь -  
со-бытие, со-чувствие, связь, религия (Л. Фейербах), встреча и  
весть, и в этой своей ипостаси - верш единства человека. В ней  
единственность соединена с единством, тело с душой и с высшей ду-  
ховностью, под с полом, через нее индивид выходит в род, отдель-  
ность-во всеобщность, быт приподнимает себя как бытие, временное  
выливается во вневременное, в вечное. "Но лишь на миг к моей,  
стране от вашей опущен мост" (Н. Гумилев). Поэтому любовь кажется  
непрочной, сама она, вроде бы, не вечна. Утрата любви переживается  
как величайшая потеря. "Она так сокрушительна, сладостна, страшна  
и возвышенна, что падение ее поистине ужасно" (2). Парадокс любви  
состоит в том, что даже тогда, когда человек разлюбит или его  
разлюбили, миг любви, миг соединения "созданного друг для друга"  
остается, животворит жизнью судьбы и души людей. Миг и век в люб-

(1) Ортега-и-Гассет. Эстетика. Философия культуры. С. 485.

(2) Льюис К. С. Любовь С. 139.

ви совпадают: "Я отдал душу вам - на миг, и тем - навек" (В. Брюсов). Человек любивший и разлюбивший (или разлюбленный) не может отрицать существование другого "Я" - антра мира, того "Ты", которому было сказано "да". Он может тосковать, грустить, сердиться и т.д., но темь жизни - с ним.

- Чего поел ты,  
Что ты так бледен?  
- Поел я пепла  
Огней любви.

(К. Бальмонт)

Пепел горек и холоден, но был живящий огонь, человек знает, что он не один в этом мире. Любовь - истинная встреча, породила "что-то в человеке, что не есть тьма, а есть истинный человек в нем... когда человек был найден, он уже содержится любовью" (1). Если же любовь гаснет, то необходимо прибегнуть к вере друг в друга: "человек должен сказать: нет, то, что я когда-то увидел, более истинно, более несомненно, чем тот факт, что сей час я этого не вижу... Единственность этой встречи абсолютна" (2). Любовь - непосредственная форма обретения себя и мира через другого. "Когда человек любит другого, он на него смотрит и говорит: он мой alter ego, другой я сам. Когда только разлюбит, то говорит: здесь ego, а ты, дружок, alter; слова "дружок" он не употребляет, но в общем получается, так: сначала два едина, потому что каждый другому говорит то же самое, а потом трещина, и две единицы разъединились" (3). Человек вновь ищет выход из одиночества. Находит он этот выход только через любовь, пусть в иных ее формах: в дружбе, привязанности, новой влюбленности, милосердии. Любовью спасается и человек и мир (4). Если же человек вообще отказывается от любви, он - одинок; он безжизнен: "не жил я - блуждал средь чужих" (А. Блок). Более того, хоть и не жил, а "живым, живым казаться должен он!" (А. Блок). И, чтобы казаться живым, чтобы ощутить

---

(1) Антоний. О встрече. С. 188.

(2) Там же. С. 190.

(3) Там же.

(4) Яркой иллюстрацией тому служит образ спасения мира через любовь мужчины и женщины в фильме А. Тарковского "Жертвоприношение".

жизнь в себе и себя в жизни, начинаются поиски связи "Я-Ты" в иных ее проявлениях. Но вместо "двуединого" центра мира, вместо "Ты" как "онтологически опорной точки для меня" (С. Л. Франк), позволяющей понять свою подлинность, прикоснуться к подлинности другого, слить человека с космосом, ухватывается "чужой" для меня в моем обладании, "Я в обладании другого", "Я-и-только-Я", "Я-среди-других" и т. д. А подлинность своего существования оборачивает волей к делу, волей к власти, отрицанием наличного бытия ради прошлого или будущего, подменой жизни теорией, идеей, голой сексуальностью, обладанием и т. д., т. е. всем тем, что можно обозначить "трагикомедией с названием "человек" (Н. Гумилев). Познание же подлинности своего Я, принцип "стань самим собой" раскрывается лишь через общение "Я-Ты". "Это явление встречи с Ты именно и есть место, в котором впервые в подлинном смысле возникает само Я" (1). Увидев через Ты себя в качестве Я, человек задается вопросом о подлинности своего существования или вопросом о смысле своей жизни - центральным экзистенциальным вопросом.

## **§ 2. Моменты основания индивидуального бытия: отношение "Я-Я". Проблема подлинности индивидуального существования**

По сути дела, на протяжении всей работы так или иначе ставился вопрос о подлинности своего Я, о смысле индивидуальной жизни. Индивид, изначально существующий, как отдельное, единичное целостное существо, стремится постичь себя. Для этого он имеет разные "зеркала", встает в разные позиции-отношения и видит себя различным. Но в какие бы "зеркала" ни смотрелся человек: в мир, в трансформирующийся человеческий род, в другого, он стремится увидеть себя "самого по себе". В конечном итоге "Я - это отношение, относящее себя к себе самому" (2).

Вглядываясь в мир, индивид определяет себя в качестве живого

---

(1) Франк С. Л. Непостижимое. С. 355

(2) Кьеркегор С. Волеань к смерти // Этическая мысль. Научно-публицистические чтения: М., 1990. С. 367.

человеческого существа, родственного с миром, открытого через <sup>13</sup>-ло, душу, дух в бытие-вообще, понимает свою жизнь как судьбу и свободное осуществление в собственном <sup>14</sup>тоговом мире, причастном всеобщности. Вглядываясь в трансформирующийся род, он осознает себя и как культурно-исторический социальный инвариант, и как индивидуальность, т.е. как конкретно-всеобщее существо или, иначе говоря, синтез конечного и вечного, единичного и всеобщего в конкретном. Постигая себя через другого в качестве Ты, человек во встрече индивидуальностей обретает двуединый онтологический центр, избавляется от кошмара и гордыни солипсизма. Во всех этих отношениях-основаниях возникают разные определения одного и того же человека. Мир, трансформирующийся род, Ты - меры индивида: "Мерой Я всегда является то, что Я имеет перед собой" (1). Но остается вопрос: а где Я - подлинный среди этого многообразия измерений и определений, каков Я истинный "сам по себе"? До сих пор "стремясь быть собой самим, мое Я погружается через свою собственную прозрачность - в ту силу, которая его полагает" (2), будь то мир, род, другой. А можно ли быть самому полагающей себя силой? Можно ли найти основание своего бытия в себе самом? То есть индивидуальное бытие вновь становится проблемой. Феномен "я существую", постигая качество своего существования и качество Я в разных вариантах, должен редуцироваться (или возвыситься) до подлинного моего Я, до истинного моего существования.

Прочь от всего, что спутанно и смутно,

Что в нас самих не нам принадлежит

И образ искажает так, как будто

На дне любого зеркала лежит.

(Р. - М. Рильке)

Проблему основания "себя подлинного" среди множества представлений о себе можно определить, вспомнив знаменитое рассуждение Х.-Л. Борхеса "Борхес и Я". Суть его понимания проблемы в том, что, определяя себя во внешнем существовании через опредмечивание в профессии, социальном статусе, в окружающем, а также в делах, поступках, словах, создаваемых индивидом, вещах, Я хоть и исходит

---

(1) Кьеркегор С. Волеань к смерти. С. 422.

(2) Там же. С. 368.

из себя, воплощает себя, но одновременно уходит от себя, от своего внутреннего Я. Дела, вещи, окружение не могут воплотить мое Я адекватным образом. Я становится не-Я и, более того, изменяет "мое Я". Этот "внешний Я", носящий мое имя, причастен к суетной жизни и захвачен ею. "Я внутри себя" и "Я внешний" в чем-то схожи, но "Я внешний" - уже другой, нежели "Я сам по себе". Другой имеет те же пристрастия, но он их слегка афиширует и тем превращает в аксессуары актера. Неверно думать, будто мы питаем вражду друг к другу. Я живу и стараюсь жить, чтобы Борхес мог сочинять свои книги, а эти книги меня оправдывают. Без ложной скромности можно сказать, что ему удалось кое-какие страницы, но мне от этого мало проку, ибо удача, я думаю, уже не личная собственность - даже того, другого, - а достояние речи и литературной традиции... Мало-помалу я отдаю ему все... Спиноза мыслил, что сущее хочет всегда оставаться самим собой: камень хочет остаться камнем, тигр - тигром. Мне же надо быть Борхесом, а не собой (если вообще я был кем-то), но в его книгах я теперь себя вижу реже, чем во многих других или в искусном звучании гитары... А это значит, что жизнь моя - сплошное бегство, и я утрачиваю все и обращаю все в забвение или в того, другого. Не знаю, кто из нас обоим пишет эту страницу" (1). Это самоуничтожение, уничтожение своего Я через стремление его воплотить, выразить в вещах и действиях, которые могут оправдать мое существование.

Индивид, разумеется, может жить без проблемы своего подлинного Я, т.е. может просто уйти в сущее, в иное, в череду действий, впечатлений, в окружение. Такое "непосредственное" существование можно было бы обозначить так: "просто жить" или "жить просто, как растет трава". Индивид может жить в гармонии с миром, социумом, с окружающими людьми и не думать о смысле своего бытия и своей подлинности. И не стоит думать, что его существование бессмысленно. Отсутствие необходимости в осознании своего Я и смысла своего бытия не является обязательно синонимом бессмысленности. Смысл может быть постигнут инстинктивно, через изначальное чувство жизни, причастности к ней, изначальной гармонии. Такая пастораль - идеальное состояние, которое воспела античность, по которому тосковал романтизм, об утрате которого сожалело Просве-

---

(1) Борхес Х.-Л. Юг: Рассказы. С. 13.



жение. Такой "естественный" человек - счастливец. Ему не надо "анать" себя, "достигать" себя, ему помогает сама жизнь, природа, род, космос, абсолют. Кола Брюньон просто живет, принимая жизнь, судьбу такой, какова она есть. И такой естественный человек есть в каждом из нас. Он действительно подлинный, ибо смысл бытия и смысл его собственного бытия слиты воедино: естественна, подлинна гармоничная мать, корявая свое дитя, подлинны и естественны влюбленные, смыслонаполнен и естествен земледелец на земле. Крайне трудно согласиться с С. Кьеркегором, что непосредственный человек содержит в себе лишь ложное подобие вечности (1). Скорее, он причастен к вечности и абсолюту через конечное, конкретное, в котором и через которое абсолют и вечность существуют и воплощаются. Ему не надо совершать путь к себе и обретать смысл бытия, он себя и смысл своего существования не потерял, он изначально богат, целостен, смыслонаполнен. Он живет на земле, как в раю. Это не значит, что у него вообще нет проблем. Нет, дело в другом. Он и проблемы воспринимает как естественные, данные судьбой, и выход из них тоже находит как естественное состояние, без ломки, воамущения, вызова, протеста, разрыва с миром и жизнью. Его мир не оторван, не отделен от его собственного бытия и от бытия-вообще, он высвечен бытием и сам высвечивает бытие.

Но если между собой и миром человек воздвиг "постав", он застит и бытие, и себя самого. Уже "постав" становится силой, полагающей человека. Человек оторван от пуповины естественной жизни. И если такой человек стремится жить лишь внешним способом, то впадает в пошлость, суету и бессмыслицу. Такой человек, казалось бы, живет прежним естественным, непосредственным способом. Он не стремится постичь суть мира и бытия, не стремится осознать свое Я, свою подлинность. Он живет просто, как все, не выделяя себя, выполняя череду действий и функций, заданных ему, т.е. по-прежнему, погружаясь в ту силу, которая его полагает. Вся проблема вырастает как раз из-за этой, полагающей индивида силы.

Ведь в естественном состоянии полагающая сила природна индивиду, однородна с ним и одновременно со всеобщностью, с космосом, с абсолютом. В случае же мира-поставы полагающая инди-

---

(1) См.: Кьеркегор С. Подвзнь к смёрти. С. 399.

вида сила совсем иного свойства. "Постав" - проекция субъекта, его собственное создание, его детище, которое он воздвиг между собой и бытием. "Постав" искажает человека, его бытие, поскольку он - порождение человека, отпавшего от единства, от всеобщности и абсолюта. Свои "собственные" интересы, потребности, прихоти и творения, созданные в соответствии с этими "собственными" потребностями, взорвали бытие, подменили его вечностный смысл. Произвошел разлом между миром и миром человека. Возгордившийся своей мощью человек принял за "свое подлинное", за "свое собственное" то, что способно было выделить его из живого мира, то, через что он отпал от единства жизни, от природности. Избегая себя в качестве живого, жизненного существа, объявив свою витальную природу низшей, неистинной, грязной, бессознательной и бессмысленной, небожественной и т. п., человек действительно стал греховным существом. Он забыл, что духовность, разумность, сознание предполагают связь, открытость, единство и единение, совесть, живущую в целом, многомерном и едином человеке как совесть.

Природа человека, действительно, предстает как греховная, если человек определяет свою природу из собственного постава. Постав искажает витальность, жизненные начала человека. Противопоставив природу и культуру (или цивилизацию), природное и историческое бытие, человек, изменяя свою природу, изменяет ей, нарушает ее настолько, что "природное бытие" выталкивает человека вон. Наступает эра "социального бытия" индивида. Социальное бытие, социум как бы заменяют и подменяют человеческую природу, становятся синонимом "мира человека".

"Естественный" человек исчезает или, точнее, загоняется вглубь, уходит в тень, на него наслаиваются другие характеристики и определения человека. И то, что называется "естественным человеком" в условиях "постав" - это некая тривиальная единица, массовый индивид. Он, как и "естественный человек", не стремится к самоосмыслению и к осмыслению своего бытия, живет внешним способом, ориентируется на общезначимые нормы. Иногда он страшен и трагичен одновременно как, например, Павлик Морозов. Он убивает в себе естественные, непосредственные основы, ориентируясь на социальные догматы, предписания. Он способен на преступление против собственной природы и близких, против бытия. В других случаях может

возникать видимость гармонии индивида с его бытием. Индивид стремится "просто жить", "жить как все", т.е. не быть собой, а походить на других. "Круглый как галька, такой человек катится повсюду как разменная монета" (1) и может достигать успеха, внешнего благополучия, до поры-времени не постигая своей изломанности, обедненности, ущербности, т.е. неподлинности своего Я. Он и не хочет быть Я, индивидуальностью. Живая позиция его состоит в том, чтобы "не высовываться", не выделяться, не рисковать. Но, во-первых, как справедливо замечал С.Кьеркегор, отсутствие риска приводит к большой опасности - не приобрести. Индивид получает блага мира, но теряет свое Я. Во-вторых же, крушение внешнего плана, утеря внешних благ, крушение нормативов, ценностей и т.п. приводит к крушению своих устоев. Об этом уже немало было написано в предыдущей главе. Здесь же мне хотелось бы подчеркнуть, что индивид, не стремящийся к осознанию своего подлинного Я и смысла своего бытия в тех условиях, когда он, уже не будучи "непосредственным человеком", живет по устоям такого человека, оказывается перед проблемой крушения своего мира, бытия, самого себя. Руководствуясь внешним бытием, готовыми решениями, долгами и догматами, которые поставляет индивиду сила вне его (государство, социальные структуры, религиозные конфессии...), человек не разрешает проблему своей подлинности и смысла своего бытия, а избегает ее до поры до времени, загоняет ее вглубь, отворачивается от нее. Малейшее нарушение внешнего заведенного порядка нарушает благополучие, оказывается той пограничной ситуацией, в которой индивид уже не может не быть Я, он должен встать перед проблемой своей подлинности и проблемой смысла своего бытия. "Нельзя из страха перед другими отказываться быть собой, от своей особенности... той особенности, в которой являешься действительно собой для самого себя" (2). Индивид рано или поздно приходит к необходимости решения проблемы своей подлинности.

Человеческое существование в проблемном поле через индивида вопрошает его бытие о его смысле, подлинности. Вывод один: "Я не могу занять по отношению к себе беспроблемную позицию, ибо я спра-

---

(1) Кьеркегор С. Волею к смерти. С. 385.

(2) Там же. С. 384.

ву же превращусь в неподвижную маску, масштаб готового решения, перетекая в прошлое" (1). Готовое решение - прекращение жизни, отсутствие обновления. Пользование догмами, учениями, готовыми рецептами гасит индивидуальность, лишает человека свободы, ответственности, правда, при этом нет и страха, и вины, и совести; но всегда может наступить и часто наступает ситуация, где ужас обвала, разрушения "Я-мира" становится реальностью. От проклятых проблемных вопросов о смысле своей жизни, о подлинности своего существования мы стремимся убежать, но эти вопросы всегда нас поджидают, в любой момент могут встать перед нами.

Обычно толчком к осознанию своего Я, к вопросу о смысле своего бытия оказывается конфликт индивида с действительностью. Нужна ситуация, чтобы "внешний человек" задумался о себе самом. Это может быть потеря благосостояния, близкого человека, статуса, просто раздор с окружающими. Но так или иначе индивид понимает, что "что-то не так", что все его прежние жизненные ориентиры, ценности, основания рушатся и нельзя больше жить так, как он жил. Индивид в такой ситуации подобен тени самого себя, ибо внешние одеяния, которые составляли его плоть, его самость, исчезли. Он оказался бестелесным, без внешнего одеяния и маски, он человек-невидимка. И тогда у индивида появляется выбор: либо найти вновь опору во внешнем плане, приспособиться к окружению, облачившись в новые одежды, стать кем-то; или все же идти в себя, к осознанию себя самого по себе, своего подлинного Я и только на этой основе попытаться обрести смысл своего бытия.

Первый путь требует счастливого стечения обстоятельств, второй - трудной духовной внутренней работы над собой. Дело осложняется еще и тем, что путь к себе лежит в сфере духовной. Если же внешний мир человека - "постав", то духовности в нем недостает, она выхолощена, не составляет сути ни внешнего мира, ни внутреннего человеческого самобытия. В действиях своих индивид руководствовался законом, нормативами общности, догмами принятой морали, предписаниями религии и т.п. Ему достаточно было внешней оболочки. Как же войти в сферу духовности и, тем более, найти ее в себе?

---

(1) Бахтин М. Эстетика словесного творчества. С. 118.

Внешний конфликт является лишь анаком неблагополучия, толчком, который может привести человека к его подлинному Я, а может и не привести. Приводит он его к себе лишь перерастая во внутренний конфликт в себе самом. Здесь та сфера, где он может попытаться найти ростки духовности. Разлом личности - начало рождения индивидуальности. Человек в себе самом как бы выявляет личину, которую принимал за личность, и ту часть, которая и составляет основу его личности - свое индивидуальное, подлинное Я. Внешняя личина оказывается при этом персонифицированной в какой-либо негативной, порабащивающей индивида силе: "Черный человек" С. Есенина, "черт" Ивана Карамазова у Ф. Достоевского. То есть это некое "мое другое Я", мое чужое и чуждое Я или, как говорил В. Высоцкий, "не мое мое другое Я". Это не добрый гений или даймон Сократа, а дух отрицательного плана, демонического свойства. Внешняя сила, полагающая человека, уже переносится во внутреннюю душевно-духовную сферу. В виде злого духа, негативного начала подобная сила начинает обличать индивида, говорит жестокую правду о нем:

Читает мне жизнь

Какого-то прохвоста и забуддыги,

Нагоняя на душу тоску и страх.

(С. Есенин)

Попытка избавиться от этого страшного гостя-собеседника, уничтожить его равносильна стремлению задавить свою совесть, пусть даже выступающую поначалу в качестве чуждой силы. Эта попытка может обернуться сделкой со злым духом, передачей личности в его власть, т. е. полным отчаянием, примирением с этой невозможностью и признанием того, что "пусть я плох, живу несправедливо, но и все другие не лучше". Другой вариант состоит, видимо, в том, что, уничтожив "Черного человека", индивид остается один на один с самим собой:

Никого со мной нет.

Я один...

И разбитое зеркало...

(С. Есенин)

Тогда человеку приходится, подобно Дориану Грей, в конце концов надеть на свое лицо гадкую личину, которую персонифицировал "злой дух", понять, что это и есть его собственный образ. Узнав свою

греховность, неподлинность, оставшись наедине с собой, индивид может осознать себя как особое Я. Скорее всего, он не захочет больше быть этим гадким Я, захочет избавиться от него, стать другим. Но "мука всегда остается в том, невозможно избавиться от себя самого, - и челове.. вполне обнаруживает всю иллюзорность своей веры в то, что от этого Я можно избавиться" (1).

Можно попытаться найти внутри себя иные духовные ростки, "добрый дух". Любая экстремальная жизненная ситуация может стать для индивида пограничной, но далеко не всегда таковой является. Вспомним "Постороннего" А. Камю: смерть матери, убийство человека вполне могли бы стать для основного персонажа пограничными, поставить его перед самим собой, но не стали. Только неизбежность и близость собственной смерти, смертный приговор приводит к постижению того, что жизнь - вечная ценность, что Я - уникальный мир, что со смертью Я рушится целый мир. Смысл жизни, смысл бытия основан на всей остроте. Смысл состоит в бережном отношении к Я-миру, Я-бытию, смерть любого Я - крушение вселенной. Жизнь наполнилась смыслом, стала одухотворенной, Я пришло к своей подлинности. Пограничная ситуация обнаруживает не только наше "адовое", "чуждое", "черное", негативное Я, но и светлое, жизненное, смысло-содержащее начало в нас. Пограничная ситуация предполагает борьбу, столкновение разных наших ипостасей, в конечном итоге победу той или иной нашей собственной самости. Осознание своей греховности или неподлинности - начало пути к себе подлинному, раскаяние в грехе и в своей неподлинности - еще один шаг к себе, к постижению себя - мира, к постижению причастности своей к абсолюту; "Через грехи выискует тварь господь", - утверждал Н. Гумилев.

К выводу о том, что доктрина индивидуального греха "безвозвратно рассеивает толпу" (2) приходил и С. Кьеркегор. Грех всегда индивидуален. Признать себя греховным, раскаяться в грехе прийти к себе самому, к подлинно индивидуальному началу в себе, к своему Я в свете духовности.

Если же человек стремится найти свое подлинное Я, то пограничной ситуацией, сигнализирующей о связи конечного, конкретного

---

(1) Кьеркегор С. Болезнь к смерти. С. 374.

(2) Там же. С. 459.

индивиду с абсолютом, всеобщностью, может стать любая жизненная ситуация, любой предмет. Куст чертополоха подле забора, покосившаяся избушка, старушка у дороги, раненные, "шарик голубой" и плачущая девушка из обычного ряда предметов и образов вдруг способны стать символами вневременного и всеобщего.

Я ощутила такое состояние сюрреального в ночном поезде, увозящем меня из одного конца Румынии в другой в период, предшествующий падению Чаушеску. Ночь и тьма, затемненные города (экономия электроэнергии), грязный, тесный, переполненный поезд, спящие туда-сюда мрачные или странно ухмыляющиеся физиономии, отсутствие воды в туалете, раскрытые настежь входные двери в пролетавшую мимо ночь, цыганский ребенок, спящий на полу возле унитаза, и бравурные полупьяные вскрики за дверью в купе... Обыденность, неприкрытость повседневности... и смысл "достижений" тоталитарного социализма. Здесь же, одновременно раскрывалось огромное южное звездное небо, теплая земля, подступающее к самому полотну дороги ночное море, - символы вечности, совершенства, надежды. Ночь выявила уродство человеческого мира - постава, она же скрыла уродующие природу плоды человеческого труда и обнажила вечную и прекрасную природную суть мира, давая надежду и предупреждение людям.

Подлинность бытия, смысл бытия в самом бытии, смысл твоей жизни в твоей жизни, совершенство как возможность во всем и в каждом. Но всюду и подлинность, и совершенство, и смысл - проблемны, их надо найти, увидеть и понять. "И так близко подходит чудесное к развалившимся старым домам", - говорила А. Ахматова.

Может быть, подлинность и смысл, в таком случае, стоит отнести именно к поиску, к вечному стремлению, к вечной погоне за птицей счастья, постоянно улетающей в завтрашний день? Тем более, что "в каждое мгновение своего существования Я находится в становлении, ибо Я *kata dynamin* реально не существует, - оно есть лишь нечто, долженствующее стать" (1).

Человек - "эксцентричное" существо, трансцендирующее за всякие заданные границы, оно есть становление и переход. Поиск подлинного своего Я, смысла своего бытия, т.е. имманентных своих оснований похож на путь к замку Ф. Кафки. Герой Кафки идет к замку и

---

(1) Кьеркегор С. Болезнь к смерти. С. 371.

никак не может в него попасть, обыденнейшие ситуации оборачиваются скрытыми смыслами и вычлениют символ жизни-искания и вечной неоднозначности привычного и повседневного. Смысл жизни и подлинность бытия - не в глянцевом, личном, дживом сущем, не в наличности, а в поисках того светлого образа, который будет, главное-идти вперед в будущее и искать в этом пути смысл и подлинность жизни.

И действительно, многие поколения ищут смысл, делают поиск смыслом жизни. Вспокойство, выход за пределы как "вечный путь", убежание вперед. Это антипод догмата, учения, следования штампам и стереотипам, стремления к растворению во внешнем бытии "как все". Но возникает вопрос: "А что же искать?". Что же хочет индивид найти на пути искания? Что собой представляет подлинное Я как предмет искания? Какой смысл бытия ищется? Если Я, к которому стремится индивид, не он сам, а некое воображаемое, желаемое идеальное Я, то приближаясь к этому искомому подлинному Я, надо уже иметь его образ. Но Я, создаваемое в воображении, - удаление от своего Я, уход в абстракцию. Обуздание себя оказывается несвободой или вновь приспособлением к внешнему бытию, надеванием маски. Худшим вариантом "делания себя по образу и подобию" оказывается, к примеру, пастор в фильме Бергмана "Фанни и Александр". Откав от жизни, ориентированной на житейские блага, на повседневность, откав прощать маленькие человеческие слабости и погоня за вечностью, духовностью, совершенством легко вырождаются в сатанинскую гордыню, деспотизм, тиранию, пестуют 'вдую духовность, превращают человека в отвратительнейшее существо. Вообразив себя "бого-человеком", "сверхчеловеком", такой индивид чувствует себя над людьми. Обычные люди с их маленькими земными радостями кажутся жалкими, грешными, несовершенными. Индивид уже присвоил себе право говорить и творить суд от имени Бога. "Где станет Бог - там уже место Божие! Где стану Я, там сейчас же будет первое место... и все дозволено и шабаш!" (Ф. Достоевский). Такой человек ушел от себя, от своей человеческой природы, от своей подлинности. Он уже не может радоваться, любить, наслаждаться жизнью, он убил в себе "непосредственного", "естественного" человека, стал "почти Богом". И вот уже Полиграф Полиграфович Шариков метит в боги, если путь ему не прегражден, то он уже "отец народа", "вождь мира", диктатор, а все иные - слепые исполнители его воли. То есть ищущий



себя в идеале, вынесенном вперед, вне себя, высшей точкой которого оказывается Бог, или универсум, или абсолют, приписывает себе право быть Богом, абсолютом, совершенством. "Идеей Бога воспользовались как приправой к идее важности человека, для того, чтобы важничать перед Богом" (1) и перед другими "непосредственными" людьми. Формула "по образу и подобию Божию" переродилась в "почти-Бог" или "высший над людьми", "всемогущий и единовластный". Такой индивид чувствует себя абсолютно правым, безгрешным, совершенным, но тем самым он далеко ушел от себя - человека, от своего Я.

Путь, поиск, переход к своему Я начинался как бегство от внешнего догмата, а привел к новому, более страшному догмату и штампу. В таком случае, может быть, подлинность Я заключается не в конечной цели, рабом которой становится ищущий человек, а в самом искании, в вечном процессе. То есть цель оказывается не конечной и фиксированной, а подвижной, пролонгированной. Тогда человек -

• Ловец в пучине бытия

Стыцветных перлов ожидания! -

(В. Брюсов)

а смысл жизни - в самом пути, в искании. Только в искании - в вечном убежании от каких бы то ни было догматов и заданностей обретается подлинное Я человека. Неукорененность индивида оказывается, на первый взгляд, синонимом свободы. Хотя человеку порой трудно, больно, страшно оставлять знакомое окружение, стены, близких, он стремится "стереть личную историю" (К. Кастанеда), выйти за рамки себя-стереотипа, себя, определенного другими и окружением.

И все же уходить! Как письмена

Ненужные, перечеркнуть окрестность

И прочь идти... Куда же? В неизвестность,

Где чуждая и милая страна.

Как занавес пусть распадется местность,

А что там будет: сад или стена, -

• идти!

(Р. - М. Рильке)

Такой вечный странник вряд ли способен обрести благодать, вряд ли найдет подлинного себя. Ему не на что опереться. Он жи-

---

(1) Кьеркегор С. Волеань к смерти. С. 453.

вет вечным вызовом и побеганием. Он ищет смысл бытия, ищет себя подлинного. Но если "ты слишком много ищешь", то "из-за чрезмерного искания не успеваешь находить" (1). Глаз перестает замечать окружающее. Человек бежит от настоящего, стряхивает его с себя как дорожную пыль. Но и конечный пункт искания тоже не определен. Идущий становится рабом искания.

Жизнь не в счастье, жизнь в исканье.

Цель не здесь - вдали всегда.

(В. Брюсов)

Все действительное рассыпается, расплывается в марево, иллюзию. Сам индивид тоже оказывается фантомом. Ему нечем себя мерить. Силы, полагающей его, вроде бы и нет, но и он сам, в качестве полагающего себя, проблематичен. Такой человек стремится найти основу в себе самом: "... только в Я надо искать опору, только собственный опыт даст ему истину, собственная жизнь поможет обрести себя" (2). Но он ведь устремляется в путь, чтобы найти это свое Я, свою опору. Я - перекасти поле не может ни за что уцепиться, чтобы обрести уверенность в себе, удостовериться в своей подлинности, ему нужны новые и новые подтверждения, новые и новые испытания, т.е. вечный путь и искание. Внутреннее беспокойство - "бегство от покоя", "вечный бой! Вызов, стремление быть победителем - судьба вечного странника. И в конечном итоге вечная неуверенность в себе, пробегание мимо жизни, мимо настоящего, мимо "здесь" и "теперь".

Сердце исполнено счастьем желанья,

Счастьем возможности и ожидания, -

Но и трепещет оно и боится, -

Что ожидание может свершиться.

Полностью жизни понять мы не смеем,

Тяжести счастья поднять не умеем,

Звуков хотим - но совзвучий боимся,

Праздным желаньем пределов томимся,

Вечно их любим, вечно страдаем, -

И умираем, не достигая...

(З. Гиппиус)

---

(1) Гессе Г. Сиддхартха: Индийская поэма // Москва. 1990. № 2. С. 88.

(2) Там же. С. 57.

Любой подлинности, в том числе подлинности Я, нет вне настоящего, вне "адреса" и "теперь". "Живой действительный мир - это единственный, однажды удавшийся и все еще без конца удачный замысел воображения. Вот он длится, ежемгновенно успешный" - восхищался действительной, настоящей жизнью В. Пастернак (1). "Сегодня я живу и живут около меня люди; сегодня есть дело воли и жизни" (2), поэтому непроизвольно пробежать мимо "сегодня", мимо мира и мимо окружающих. Нельзя найти свою подлинность в окружении, в опоре на других и на наличную суету. Нельзя найти подлинность Я в опоре на абстрактную вечность или идею, вне наличности настоящего, вне жизни.

На онтологическую, семантическую, этимологическую близость наличности и подлинности, истинности, одинаково выразимых словом "настоящее" указывал неоднократно М. Хайдеггер.

Очевидно, без наличия сущего, без жизни в наличной ситуации конкретного человека нельзя даже ставить вопрос о подлинности (истинности) его бытия. "Здесь" и "теперь" в суетном мире, в окружающей нас наличности, во временном повседневном существовании любой живущий человек способен постичь, в чем же подлинность его бытия.

Предпосылкой смысла жизни является само конкретное существование конкретного человека, его собственная жизнь - судьба. Чтобы ставить вопрос о подлинности бытия, надо жить-быть, а не бежать от жизни, от мира, от окружения. "Чтобы искать смысл жизни - не говорить уже о том, чтобы найти его, - надо прежде всего остановиться, сосредоточиться и ни о чем не "хлопотать" - советовал С. Л. Франк (3). Чтобы найти себя, надо тоже на какой-то миг остановиться, сосредоточиться, соотносить внешнее свое бытие и внутреннее самобытие. "Смысл жизни должен быть в нас, мы сами, своей жизнью должны являть его" (4), ибо "в нас самих или на том пороге, который соединяет последние глубины нашего Я с еще большими последними глубинами бытия есть Правда, есть Истина, Абсолютное бытие" (5).

---

(1) Рильке Р.-М., Пастернак В., Цветаева М. Письма 1926 г. С. 115.

(2) Франк С. Л. Смысл жизни. С. 130.

(3) Там же. С. 81.

(4) Там же. С. 114.

(5) Там же. С. 106.

Итак, живя в наличной ситуации, нельзя ее игнорировать, но одновременно подлинность своего существования нельзя обеспечить только из внешнего, наличного порядка вещей. Тем более что наличное состояние общественного бытия далеко не всегда приемлет индивидом. Оно "может противостоять моей внутренней устремленности, может быть бессмысленным, нелепым, чуждым индивидуальным устремлениям".

"Нет блага выше самой жизни - но только подлинной жизни как осуществления и изживания, творческого раскрытия абсолютных глубин нашего существа" (1). Моя подлинность (-абсолютные глубины моего существа) и подлинность бытия или его смысл теснейшим образом связаны, переплетены. Это два полюса для обозначения "я существую", соединяющиеся в качестве - "я подлинно существую" - "я подлинно существую". "Видимая бессмыслица или сутолока сущего, суэта необходимы "как преграда", которую надо преодолеть" (2). Сущее ставит индивиду пограничные ситуации, через которые он постигает себя самого и осознает свое бытие, т.е. постигает его смысл. Сущее через конкретные и конечные вещи вещает о вечном, о Бытии - вообще, о сокрытых смыслах. Поэтому нужно не искать, проходя мимо, а бережно вглядываться в настоящее, чтобы увидеть его подлинность, вглядываться в себя, чтобы увидеть свою подлинность. Понять свое Я - вращаться в герменевтическом кругу. Увидев бессмыслицу внешнего и неподлинность себя, ориентированного исключительно на внешнее существование, на внешний свой образ, идти к себе внутреннему. В себе внутреннем увидев разрыв начала (свое чужд), вновь определять свое через наличное бытие в кругу других, в мире.

При этом и свое внутреннее Я и бытие в мире и с другими оказываются уже иными, нежели при вхождении в круг. Если человек уже вступил в сферу духовного постижения себя и своего бытия, то он уже нечто нашел, т.к. "в духовном бытии всякое искание есть уже частичное обладание, всякий толчок в закрытую дверь есть тем самым ее раскрывание" (3). Выходит во внешнее наличное бытие-с-дру-

---

(1) Франк С. Л. Смысл жизни. С. 108.

(2) Там же. С. 114.

(3) Там же. С. 102.

гими после ухода в себя индивид уже в ином измерении. Бытие-с-другим уже не сводится к "общественному бытию". На первый план выступает не общее, инвариантное, а "мое собственное существование" в кругу "бытия-с-другими". Изнутри себя, через себя, через свое проживание, переживание, разумение, умение, стремление, состояние... определяю Я подлинность и смысл своей жизни, себя. Вспомним слова мудрости, которую вывел Сиддхарта Г. Гессе: иди на выучку к самому себе, к своему собственному Я. Через постижение Я постигаются и окружающие в качестве "других Я" или в качестве 'Ты', а вещи постигаются не просто как мои предметы, моя проекция, но еще и как некие особые "самости". Постигание подлинности Я и смысла своего бытия на пути к индивидуальности. Индивидуальность же - не просто оригинальность, но уникальное в отношении ко всеобщему, конкретно-всеобщее. Необходимо постичь соединение моей уникальности и всеобщности в конкретности моего бытия. Необходим новый виток в герменевтическом круге, новое продвижение к себе подлинному и подлинному бытию. "Эволюция состоит в том, чтобы бесконечно удаляться от самого себя в делании своего Я бесконечным, - и бесконечно приближаться к самому себе, делая это Я конечным" (1) - это и есть совмещение всеобщего и конкретного, т.е. обретение индивидуальности и ее постижение.

Подлинность индивидуального бытия определяется мной изнутри "я существую", из своей жизни. Но именно из жизни, из существования, а не из сна о ней, не из сказки о ней, не из умствования о ней, не из схемы о жизни, не из идеи.

Сколько копий сломано в споре о том, Бог или червь есть человек. А верно, видимо, то, что Бог - слишком Бог, червь - слишком червь. Человек же именно человек. Он не может жить и определять себя лишь из собственных внутренних эманаций, из безудержного, ничем не ограниченного творчества, как не может полностью уйти в ограничение и "знать свой шесток".

Мечта о том, что "и станем мы когда-нибудь богами, простыми, человеческими богами" (Жозе Терра), идеал, разворачивающий одну лишь ипостась - всеобщность, включенную в индивидуальную, неограниченность; "акцентричность", возможность выхода за любые, установлен-

---

(1) Кьеркегор С. Болезнь к смерти. С. 381.

ные границы, т.е. трансцендентность. Эта величайшая возможность человека означает еще и его способность и потребность выхода к другому как ко всеобщности, т.е. к Ты и к миру, к не-Я, обладающему своими собственными законами, своей собственной самостью и через вещи, вещающему о самости и одновременно о родстве с моим существованием.

Но тогда моя неограниченность тесно связана с моим особым местом в бытии-с-миром, в бытии-с-другими, т.е. она имеет возможность определения через "другого", через вещь, через особые законы, особую самость того, что не-Я, но природно мне, родственно, что для меня родное и близкое. В человеке чудно слиты безграничность и ограниченность, всеобщность и конкретность. Человеческая жизнь, природа его таковы, что он "сам по себе" одновременно и "в миру". А наше русское "в миру" - в совместной близости с людьми и с природой во всем многообразии их состояний, соотношений.

Многообразие отношений предполагает и лад и разлад, однако неизбежно строится на зоре в жизнь, на доверии к жизни. "Кто верит в жизнь, тот верит в удачу и счастье сам в себе несет..." (М. Волошин). Обретение смысла жизни, подлинности бытия - счастье, которое в нас самих, но в нас - подлинных и близких, в близости, открытости. Открытости же предполагает нечто прочное и устойчивое, что не разрушается от любого внешнего воздействия, а воспринимает его, отвечает на него и, изменяя себя, не изменяет себе. Это способность, готовность души "к тайному искусству - во всякую минуту, среди всяких переживаний, чувствовать, вдыхать в себя "Единство" (1), прикосновение к самому бытию в самобытии. Вращение в круге бытия, в переходе от Я к не-Я и от не-Я к Я захватывает все основания-отношения индивида: с миром, с родом, с другим и с самим собой. Постичь себя подлинного и найти опору своего бытия в себе самом нельзя без выхода в иные отношения и в конечном итоге ко всеобщности и абсолюту, к непостижимому до конца, но предчувствуемому и постигаемому в любом человеческом акте существования, Бытию. Чтобы найти меру себя в себе самом, надо ее соотносить с мерами иного порядка. Становление подлинного Я - и трансцендирование, и сохранение постоянства, целостности. "Становление - само

---

(1) Гессе Г. Сиддхартха. С. 85.

по себе уход куда-то, но становление собою - это движение на "восток" (1), собирание себя, сохранение и развитие своего в себе.

Я и не-Я, повседневность и вечность отделены друг от друга малой гранью, они взаимосвязаны. Вечность прорастает из повседневности. Совершенство и подлинность приходится находить не где-то, а в повседневности, в наличности, в настоящем, в себе самом, еще несовершенном. "Грешник не есть человек, еще находящийся на пути к совершенству Будды, он не находится в какой-нибудь промежуточной стадии развития, хотя наше мышление не в состоянии иначе представить себе эти вещи. Нет, в грешнике уже теперь, уже сейчас живет Будда, его будущее уже налицо. И в нем, и в тебе, и в каждом человеке ты должен почитать грядущего, возможно, скрытого Будду. Нужно только мое согласие, моя добрая воля, мое любовное отношение, чтобы все оказалось для меня хорошим, неспособным повредить мне" (2), необходимо раскрыть в себе Будду, Иисуса, Бога, Всеобщность, истоки жизни, Бытие, свое подлинное Я.

Что же такое мое "подлинное Я" - некое позитивное и высшее качество во мне ("образ и подобие Бога") или мое действительное наличное настоящее, далеко не совершенное состояние?

Я уже вспоминала о том, что слова "настоящее", "подлинное" сближают наличное состояние, наличное существование и истинность, абсолютность. Подлинное Я не существует где-то вне или помимо наличного индивидуального бытия "здесь", "теперь", "в данном индивидуе". Но его "подлинное Я" способно к тому, чтобы выявиться, высветиться, осознаться и выступить в качестве "истинного бытия", "истинного человеческого Я", т.е. в качестве индивидуальности, соединяющей в конкретном индивидуе уникальность, неповторимое, единичное (далеко не совершенное) с абсолютным, всеобщим (совершенным). Каждый через свое настоящее, т.е. наличное бытие может стать настоящим, подлинным, т.е. выражающим, воплощающим и раскрывающим абсолют.

Отсюда выявляется и основная парадигма бытия - открытость, близость, любовь. "...Любовь... важнее всего на свете... Для меня же важно только одно - научиться любить мир, не презирать его, не ненавидеть его и себя, а смотреть на него, на себя и на все суще-

---

(1) Кьеркегор С. Волеань к смерти. С. 386.

(2) Гессе Р. Сиддхарта. С. 90.

ствующее с любовью, с восторгом и уважением"(1), - вывод Сиддхарты. Любовь-Евангелие Иисуса: "смотрите не презирайте ни одного из малых сих", "Бог есть Любовь". Близость, открытость, готовность сказать "да" и "ты" любому человеческому существу, а также "брату васильку" и "брату волку". "Любовь" есть основа всей человеческой жизни, самое ее существо... Человеческая личность как бы снаружи замкнута и отделена от других существ; изнутри же, в своих глубинах, она сообщается со всеми, слита с ними в первичном единстве"(2). Микрокосм и макрокосм соединяются в индивидуальности. Именно поэтому индивид может быть выше сообщества, коллектива, нации и т.п., именно в этом основа его подлинности, его ценность, значимость, его смысл и способность через собственную жизнь раскрывать смысл бытия вообще.

Высокая мера человека - индивидуальность, - отрицает его своеволие, гордыню и высокомерность по отношению ко всему сущему не потому, что свобода, собственный взгляд, собственная мера - грех, не из-за человеческой самости. Они становятся грехом в том случае, когда эта "самость" отрицает "самость" другого, когда человек начинает из своего хотения и прихоти уничтожать другого, уничтожать жизнь. Потому нужен отказ от своеволия - тщеславия - повеления - властвования - постава, чтобы обеспечить безопасность и уверенность в себе на основе существования, бытия, а не властвования, обладания - делают вывод М. Хайдеггер, Э. Фромм и многие другие мыслители. Надо избрать парадигмы привязанности, заинтересованности, открытости, любви и единения вместо желания иметь и властвовать, "быть свободным для открытого откровения" (3). Несокрывтость и есть истина, подлинность бытия, основа своей подлинности. Общая стезя поиска смысла своего бытия и своей подлинности одна: это движение в круговом постижении единства бытия. Входит же каждый в этот круг по-своему, своим способом, из своего особого места, из себя; по-своему прикасается к тайне бытия, к тайне своей индивидуальности. Всеобщность, абсолют, единство могут раскрываться через различное разнообразие и многообразие. Так, че-

(1) Гессе Г. Сиддхарт. С. 92.

(2) Франк С. Л. Смысл жизни. 118.

(3) Хайдеггер М. О сущности истины // Разговор на проселочной дороге: Избранные статьи позднего периода творчества. М., 1991. С. 15.



рев множество ситуаций, поз, положений, красок, свойств... стремились воплотить и постичь универсум творцы эпохи Возрождения. Их главным обозначительным термином оказывается "варьета", которая имеет бесконечную возможность разнообразного бытия как свою основу, отмечает Л. М. Баткин (1). В таком случае и смысл бытия, и нахождение себя подлинного в том, чтобы

Все видеть, все понять, все знать, все пережить,  
Все формы, все цвета собрать в себя глазами,  
Пройти по всей земле горящими ступнями,  
Все воспринять - и снова воплотить!

(М. Волошин)

Здесь и обретение близости вечного и индивидуальности через многообразие настоящего, и предчувствие его единой основы. Но вовсе не обязательно искать новые впечатления на путях - странствиях, в разнообразии; достаточно близости в миге, в настоящем. Тогда "мне каждый миг - торжественная весть" (А. Ахматова), весть-встреча, откровение, несокрытость жизни, ее подлинность. А мудро и просто жить - значит "травинке радоваться, помня голос Бога", открыть в себе "непосредственного", "естественного" человека, родственного и причастного единству бытия, миру.

Еще одним вариантом оказывается выход к единству, абсолюту через конкретное Ты.

Нет вселенной нигде, любимая, кроме как в нас, а  
Мы - лишь уста. Кто сердце воспоет,  
То сердце, что во всех вещах одно?  
Его биенье в нас разделено  
На мажор. И нам не достает  
Его огромной радости и боли.  
Так, вечно вырываясь из юдоли,  
Мы - лишь уста. Но их варывает крик,  
Когда врывается в неожиданный час  
Огромное сердцебиенье в нас -  
И вот мы - сущность, претворенье, лик.  
(Р. - М. Гильке)

---

(1) См.: Баткин Л. М. Леонардо да Винчи и особенности ренессансного мышления. М., 1990.

Разделенное на малые, сердцебиение становится огромным, умножает мощь, высвечивает и нашу подлинность, и, через нас, - бытие в связи "Я-Ты" как двуединого онтологического центра существования, становится "лицом" бытия и собственным своим лицом.

Итак, равными способами может индивид обретать смысл бытия: через деяния, творчество, углубленное созерцание жизни и себя, через любовь и сочувствие, а также и через игру, песню, рождение и воспитание детей и т. д. и т. п. То есть любые человеческие проявления могут оказаться смыслозначимыми и смыслонаполненными, если они не противостоят жизни и бытию, не "засят" их. И "непосредственный" человек, и духовно богатый, тонко чувствующий, осознающий себя в бытии и бытие в себе, могут быть подлинным Я, обладать смыслом бытия. Не является бессмысленным или неподлинным и бытие-с-другими в том случае, если его основа - связь индивидуальностей. Постигание своей подлинности неотрывно от постижения бытия, оно возможно как путь в повседневном к моментам истины, в этом наличном повседневном и содержащихся, как путь к себе самому подлинному через обращенность, соотносительность и открытие с миром, родом людским, с другими и лишь тогда - с самим собой в равных своих ипостасях. Обретение себя может осуществляться преимущественно через телесный, но смыслонаполненный уровень или через внутренний душевный мир, через духовную сферу. Но во всех случаях целостный, многомерный человек в его собственном существовании, находящий различные фундаментальные основания для своей жизни и постижения себя, остается главной клеточкой и формой проявления и открытия бытия.

Многомерность индивида, его оснований, способов определения и выхода-прихода к себе самому делает "истину о себе самом" меняющей облик "синей птицей", не позволяет до конца раскрыть эту тайну. Каждая наша истина о себе, разгадка смысла жизни влечет за собой загадку, новую проблему. Способ раскрытия своего сокровенного, подлинного Я, смысла бытия одного индивида не оказывается решением для другого. Но тем не менее общий контур и подход к постижению тайны индивидуального бытия, по-видимому, един; он в признании того, что

Все мне близко. Все родное,  
Все мне нужно. Все мое.

(З. Гиппиус),

в родстве, сокровенной связи, единстве бытия, центром, средоточием, исходным пунктом, голографией которого является индивид. Иманентное и трансцендентное сливаются в нем, переходят одно в другое в круговой структуре бытия, включающей, предполагающей и постижение себя в осмыслении, понимании. Выявление своих оснований - определений и есть выявление сил, с помощью которых индивид полагает себя, измеряет, выражает и осуществляет. В конечном итоге все эти силы стягиваются к нему самому, включаются в его собственное бытие, но только в том случае, если он сам выходит к ним.

\*\*\*

Вот пройден еще один круг в понимании индивидуального бытия. Экзистенциальные, или непосредственные, основания индивидуального существования как в межиндивидуальной своей форме (связь "Я-Ты"), так и в имманентной ипостаси ("Я-Я") - та основа, которая предполагает индивида в качестве индивидуальности. Они непосредственно позволяют высветлить индивидуальность, определяют и выявляют ее. Онтология высветливается здесь через экзистенциальный свой аспект. Через связь с Ты обретается "двуединый онтологический центр" мира, индивид постигает и себя и другого в качестве индивидуальности. Через связь "Я-Я" осознается свое подлинное Я, но лишь в том случае, если это Я не ограничивается лишь собой (будь то внешнее или внутреннее мое Я), а постигается в круговой структуре, в связи с не-Я в разных проявлениях. Форм открытости миру, роду, другому и, в конце концов, самому себе - много. Но главным, соединяющим в близости и единстве разные формы бытия, оказывается любовь, откровение, встреча и, на этой основе, - узнавание близости, единства, целостности и полноты, т. е. бытия-загла, благой жизни, себя как основы и условия блага бытия.

При этом, однако, оказывается, что дать какую-то окончательную дефиницию индивиду, его индивидуальному бытию нельзя, такой дефиниции нет. Точнее, самым таким определением оказывается каждое индивидуальное бытие. На вопрос о том, что же такое каждый индивид, у любого его исследователя, если он честен перед собой и окружающими,

Ответов нет. Один всегда: быть может.

А самый честный и прямой: не знаю.

(З. Гиппиус)

Я стремилась лишь выделить, постичь и обозначить те основания, на которых, на мой взгляд, люди сами себя могут определять и определяют верно или неверно, подлинно или нет и еще пытаются на этом пути постичь себя и бытие-вообще через их взаимопереход и открытость.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>Введение</b> .....	<b>3</b>
<b>Глава 1. Метафизические (субстанциальные) основания индивидуального бытия:</b>	
отношение "человек - мир" .....	<b>9</b>
§ 1. Деятельность человека - основа человеческого мира .....	<b>11</b>
§ 2. Пространство-время как основание свободы и судьбы человека .....	<b>44</b>
<b>Глава 2. Культурно-исторические основания индивидуального бытия: отношение "индивид - род"</b> .....	<b>90</b>
§ 1. Культура и духовность как смысловые основания исторического бытия человека .....	<b>92</b>
§ 2. Трансформация культурных форм как смена приоритетов индивидуального существования. Становление индивидуальности .....	<b>116</b>
<b>Глава 3. Непосредственные основания индивидуального бытия:</b>	
отношения "Я-Ты" и "Я-Я" .....	<b>170</b>
§ 1. Специфика отношения "Я-Ты" в бытии-с-другими .....	<b>171</b>
§ 2. Имманентные основания индивидуального бытия: отношение "Я-Я". Проблема подлинности индивидуального существования .....	<b>195</b>

Научное издание

Мясникова Людмила Анатольевна

**ТАЙНА И СМЫСЛ ИНДИВИДУАЛЬНОГО БЫТИЯ**

Редактор **Е. И. Маркина**  
Корректор **Т. С. Сергеева**

ИБ 810

Сдано в набор **06.04.1993 г.** Подписано в печать **04.04.93 г.**

Формат **60x84/16** Бумага тип 2.

Усл. п. л. **13,75**. Усл. кр.-отт. **14,0**. Уч.-изд. л. **12,4**.

Тираж **100** Заказ **445**

**8**

Издательство /ральского университета, .

**620219, Екатеринбург, ГСП-830, пр. Ленина, 136**

**Свердловск, К-83, пр. Ленина, 51. Типолаборатория УрГУ.**